# المواقف الروحية والفيوضات السبوحية

تأليف

الأمير عبد القادر بن محيي الدين الجزائري

المتوفى ١٣٠٠هـ

اعتنى به

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

## المجلد الثاني

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

# المواقف الروحية والفيوضات السبوحية

تأليف

الأمير عبد القادر بن محيي الدين الجزائري

المتوفى ١٣٠٠ هـ

اعتنى به

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

الجزء الثاني

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

## الموقف الخمسون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] الآية.

سألني بعض إخواني إيضاح جواب السؤال السابع، مِن أسئلة الحكيم الترمذي ـ رضي الله عنه ـ لسيّدنا ختم الوراثة المحمدية محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ فأجبته لذلك، قول سيدنا «الأدب الإلـهي» أنه لا يجب على الله شيء بإيجاب موجب غير نفسه، فإن أوجب على نفسه أمرًا ما فهو الموجب والموجوب والموجب عليه لا غيره، يعني: أن أدب العابد مع معبوده والعبد مع سيّده «الله» أنه لا يجب عليه شيء بإيجاب موجب غيره، الوجوب الذي معناه: إلزام ما يستحق تاركه الذم وفاعله المدح. وفي هذا الكلام رائحة إنكار على السائل ـ رضي الله عنه ـ حيث عبَّر بالوجوب في قوله: «بأيِّ شيء استوجبوا هذا على ربّهم تبارك وتعالى؟!» ولم يرد في هذه المسألة نصٌّ مِن كتاب الله، ولا خبر نبويٌّ بالوجوب، فلا يحسن إذًا إطلاق الوجوب عليه تعالى؛ فإن أوجب السيد «الله» تعالى على نفسه أمرًا ما فذلك إليه تعالى، فهو الموجب الملزم نفسه ـ اسم فاعل ـ مِن أوجب بمعنى ألزم، والموجَب عليه (اسم المفعول) بمعنى الملزم، والوجوب، أي المعنى المصدري، أو الحاصل بالمصدر. فأمّا الموجب ـ اسم فاعل ـ والموجب عليه ـ اسم مفعول ـ فظاهر أنّه هو، أي عينُ الحق ـ تعالى ـ، وكذلك الوجوب بالمعنى الحاصل، بالمصدر. وأمّا الوجوب بالمعنى المصدريّ، فإنه هو من حيث وحدة الوجود الذات، فإن الوجود واحد، وإن تعدَّدت أنواعه، فقبل وجود عيني وذهني ولفظي وخطي، فالوجوب الذي هو من المصادر التي لها الوجود الذهني فقط. لولا سريان الوجود الذات في كلِّ عين ومعنى ما ظهرت له حقيقة، ولا تميّز، حتى صحت العبارة عنه، والإخبار بأنه كذا قول سيّدنا، لكن إيجابه على نفسه، لمن أوجب عليه، مثل قول:

﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦].

يعني الرحمة الواسعة، فأدخلها تحت التقييد بعد الإطلاق، من أجل الوجوب. يعني أنه في هذا ومثله يسوغ إطلاق الوجوب عليه تعالى، حيث أطلق ذلك هو تعالى على نفسه فقال: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] الآية، وما أوجب تعالى على نفسه الرحمة؛ إلَّا لمن أوجب عليه تعالى مِن عباده أمورًا، كالتقوى وإيتاء الزكاة والإيمان والتوبة. ففرض تعالى على نفسه الرحمة لقوم خواصّ، نعتهم بعمل خاصّ، فهو جوَّز نعته بالوجوب لمن هذه صفته، وهو عوَّض عن هذا العمل الخاص، فأدخل تعالى الرحمة الواسعة المطلقة تحت التقييد، أي تقييدها وحصرها فيمن هذه صفاتهم، مِن أجل الوجوب الذي أوجبه عليهم. فظاهر كلام سيّدنا ـ رضي الله عنه ـ أن الضمير المنصوب في قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] عائد على الرحمة، التي وسعت كلَّ شيء. وكتابتها للذين يتَّقون. وما عطف عليهم تقييدًا لها بمن هذه صفاتهم، وهذا كلام مجمل من سيِّدنا ـ رضي الله عنه ـ، فإن الرحمة مِن الرحمٰن، والرحمٰن اسم للوجود العام، الذي عمَّ كلَّ شيء ووسعه، والرحمة وسعت كل شيء: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: الآية ٧].

وبالرحمة التي وسعت كلَّ شيء، ظهر العالم مِن العدم إلى الوجود. وبها كانت هداية مَن اهتدى إلى الأعمال الموجبة لتحصيل رحمة الوجوب، وهي رحمة خاصة، لذوي صفات خاصة. فالتوفيق لهذه الأعمال من الرحمة المطلقة، والجود المطلق. فالرحمة المطلقة على إطلاقها، وهي رحمة الامتنان، لا بشرط شيء. ورحمة الوجوب جزء منها قول سيدنا: «فهل هذا كلّه مِن حيث مظاهره؟! أو هو وجوب ذاتي لمظاهره؟! مِن حيث هي مظاهره، لا مِن حيث الأعيان؟!» يعني: فهل هذا الوجوب الذي ذكر تعالى أنه أوجبه على نفسه لأهل هذه الصفات الخاصَّة المذكورة في آية ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] وفي آية: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ﴾ [الأنعام: الآية ٥٤] مطلقًا، سواء كانوا مظاهر بالفعل أو بالاستعداد الإمكاني، حال كونهم أعيانًا ثابتة قبل أن يصيروا مظاهر بالفعل؟! أو هذا الوجوب أوجبه لهم على نفسه تعالى. مِن حيث هم مظاهر بالفعل في الحال، لا مِن حيث هم أعيان ثابتة في العدم، مستعدة لأن تكون مظاهر في الاستقبال، عند اتّصافهم بالوجود؟! وخلع حلَّته عليهم قول سيدنا: «فإن كان للمظاهر فما أوجب على نفسه إلَّا لنفسه، فلا يدخل تحت حد الواجب ما هو وجوب على هذه الصفة. فإن الشيء لا يلزم نفسه» يعني أن الوجوب الذي ذكر تعالى أنه أوجبه على نفسه، لمن وصفهم بما وصفهم، إن كان الوجوب مِن حيث هم مظاهر في الحال بالفعل، فما هو وجوب حقيقة؛ لأنه لا يدخل تحت حدّ الواجب، فإن الواجب ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم، وهو تعالى ما أوجب، ما أوجب

من الرحمة إلَّا على نفسه لنفسه، فإن المظهر عين الظاهر، فمن هو الموجب؟! ومن هو الموجب عليه؟! فلا وجوب إذن؛ فإنّ الشيء لا يذمُّ نفسه. قول سيدنا: «وإن كان للأعيان، القابلة أن تكون مظاهر كان وجوبه لغيره؛ إذ الأعيان غيره، والمظاهر هويَّته» يعني: وإن كان وجوبه تعالى لمن أوجب لهم عليه الرحمة، إنما ذلك مِن حيث الأعيان الثابتة المعدومة، القابلة بالاستعداد لأن تكون مظاهر بالفعل، كان وجوبه ما أوجب لغيره؛ إذ الأعيان غيره، فإنها معدومة أبدًا وأزلًا، وهو تعالى وجود، والوجود غير العدم، وبعد خلع الوجود عليه يصير عنه، فيرجع كالقسم الأوّل، بخلاف المظاهر، وهي المعبَّر عنها بأحوال الممكنات ونعوتها وصفاتها، فإنها هويَّته وعينه، لأنها معان لا قيام لها بأنفسها، ولا عين لها في الوجود. وكلُّ ما يقع عليه إدراك إنما هو الوجود الحق، ظاهرًا بأحكام الأعيان الثابتة، مسمّى بأسماء الممكنات؛ فهو تعالى عين الأشياء في وجودها، ما هو عين الأشياء في ذواتها. قول سيدنا: «فقل بعد هذا البيان ما شئت في الجواب، ويكون الجواب بحسب ما قيّده الموجب» يعني جوابًا لسائل يسأل: لِمَ أوجبَ الحقّ تعالى على نفسه الرحمة لهؤلاء؟! فإن شئت قلت: مِن حيث أنهم مظاهر بالفعل في الحال موصوفون بالتقوى. وما عطف عليها، وبعمل السوء بجهالة والتوبة والإصلاح. وإن شئت قلت: مِن حيث أنهم أعيان ثابتة، مستعدة بالاستعداد الإمكاني الكلِّي للاتّصاف بالصّفات المذكورة. ويكون الجواب مقصورًا مقيّدًا بالشيء الذي أوجبه عليهم، فاستوجبوا الرحمة بفعله. قول سيدنا «فاستوجبوا ذلك على ربِّهم بكونهم يتّقون ويؤتون الزكاة على مفهوم الزكاة لغةً وشرعًا».

﴿وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ۝١٥٦ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ﴾ [الأعراف: الآيتان ١٥٦، ١٥٧].

فهؤلاء طائفة مخصوصة من أهل الكتاب، هذا بيان لقوله: «ويكون الجواب بحسب ما قيّده الموجب تعالى»، فلا يطلق الوجوب عليه تعالى إلَّا مقيّدًا ببيان الوجوب لمن هو؟ وعلى ماذا هو؟ فالوجوب في آية: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] مقيَّد بأهل الكتابين: اليهود والنصارى، فمن لم يكن يهوديًا ولا نصرانيًا فهو غير داخل في وجوب الرحمة، التي استوجبتها هذه الطائفة، بفعل ما أوجبه الحقّ ـ تعالى ـ عليها من التقوى وإيتاء الزكاة لغة. ومن معاني الزكاة صفوة الشيء، وشرعًا، وهو أن يقصد بها تطهير المال، فإن أخرج ماله لا على مفهوم الزكاة لغةً وشرعًا؛ فما أخرجها، ولو أخرج مِن ماله أكثر من الزكاة. قول سيدنا «فخرج مَن ليس بأهل الكتاب مِن هذا التقييد الوجوبي، وبقي الحقّ عندهم، مِن كونه رحماناً على الإطلاق»، يعني أن هذه الآية أفادت وجوب الرحمة لليهود والنصارى، القائمين بما

أوجب الحقّ ـ تعالى ـ عليهم من التقوى، وما عطف عليها، بدليل أنه قال آخر الآية:

﴿يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٧].

فمن لم يكن مِن أهل الكتابين، التوراة والإنجيل، فليس هو داخلًا في هذا الوجوب، ولو عمل ما عمله أهل الكتابين. وبقي ينتظر الرحمة المطلقة التي وسعت كل شيء. ولا تتوقَّف على وجود شرط. قول سيّدنا: «واستوجبت طائفة أخرى ذلك على ربّها: ﴿أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ﴾ [الأنعام: الآية ٥٤]».

فقيَّد بالجهالة، فإن لم يجهل لم يدخل في هذا التقييد، وبقيت الرحمة في حقّه مطلقة، ينتظرها من عين المنّة التي منها كان وجود أي منها كان مظهرًا للحقّ، لتتميز عينه، في حال اتّصافها بالعدم عن العدم المطلق، الذي لا عين فيه... الخ، هذا بيان لطائفة أخرى ورد النصّ بوجوب الرحمة لهم، بصفة أنهم عملوا السوء، وهو كلُّ ما نهى الشارع عنه بجهالة، وتسويل النفس الأمّارة بالسوء، وتزيين الشيطان وغلبة الشهوة مع الإيمان، بأنها سوء ومعصية:

﴿ثُمَّ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوٓا۟﴾ [النحل: الآية ١١٩].

فإن لم يجهلوا بأنه السوء، مستحلِّين له، كافرين غير مؤمنين بتحريمه؛ فلا يدخلون في هذا الوجوب المقيَّد بهذا القيد، وهو عمل السوء بجهالة. وبقيت الرحمة في حقّهم مطلقة، لخروجهم بهذا القيد، فهم ينتظرون الرحمة مِن عين المنّة، لا مِن طريق الوجوب، الذي كان للطائفتين المذكورتين، فإن رحمة الامتنان هي التي وسعت كل شيء، وبها كان وجود كلِّ ما سوى الحقّ ـ تعالى ـ ومِن هذه الرحمة الامتنانية كان كلُّ ممكن مظهرًا للحقّ، أي مستعدًّا لأن يكون مظهرًا للحق ـ تعالى ـ، فإن معنى كون الشيء ممكنًا هو كونه قابلًا لظهور الوجود الحقّ ـ تعالى ـ به، لتتميز عين الممكن وحقيقته في حال اتّصافها بالعدم الإضافي، وهو الإمكان والثبوت؛ فتكون لها صورة علمية عن العدم المطلق، وهو المحال الذي لا عين له في العلم الإلـٰهيّ؛ إذ المحال لا صورة له في العلم، بخلاف الممكن. قول سيدنا: «ألا ترى إبليس كيف قال لسهل في هذا الفصل: يا سهل!! التقييد صنعتك لا صفته، فلم ينحجب بتقييد الجهالة والتقوى عمّا يستحقه من الإطلاق» أشار سيّدنا ـ رضي الله عنه ـ إلى الحكاية المشهورة عن سهل بن عبد الله التستري ـ رضي الله عنه ـ الذي قال فيه بعض سادة القوم: سهل حجة الله ـ تعالى ـ على الصوفيَّة، ويقول سيدنا محيي الدين في حقّه، نقلًا عمَّن تقدَّمه، إذا نقل كلامه قال: عالمنا سهل. قال سهل: لقيت إبليس فعرفته، وعرف منّي أني عرفته، فوقعت بيننا مناظرة. فقال لي وقلت له، وعلا بيننا الكلام

وطال النزاع بحيث أن وقف وقفت، وصرت وصار، فكان مِن آخر ما قال لي: يا سهل!! الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦].

فعمَّم، ولا يخفى عليك أني شيء بلا شك؛ لأن لفظة كل تقتضي الإحاطة والعموم، وشيء أنكر النكرات، فقد وسعتني رحمته. قال سهل: فوالله لقد أخرسني وحيَّرني بلطافة سياقه وظفره بمثل هذه الآية، وفهم منها ما لم نفهم، وعلم منها ومِن دلالتها ما لا نعلم. فبقيت حائرًا متفكّرًا، وأخذت أتلو الآية في نفسي. فلمّا جئت إلى قوله تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] الآية، سررت وتخيَّلت أني قد ظفرت بحجة وظهرت عليه بما يقصم ظهره، وقلت له: يا ملعون!! إن الله قد قيَّدها بنعوت مخصوصة، تخرجها عن ذلك العموم. فقال: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦] فتبسَّم إبليس وقال: يا سهل!! ما كنت أظنّ أن يبلغ بك الجهل هذا المبلغ، ولا ظننت أنك هاهنا، ألست تعلم يا سهل أن التقييد صفتك لا صفته. قال سهل: فرجعت إلى نفسي وغصصت بريقي وأقام الماء في حلقي. ووالله ما وجدت جوابًا ولا سددت في وجهه بابًا، وعلمت أنه طمع في مطمع. وانصرف وانصرفت. ووالله ما أدري بعد هذا ما يكون، فإن الله ـ سبحانه ـ ما نصَّ على ما يرفع هذا الإشكال، فبقي الأمر عندي على المشيئة منه في خلقه، لا أحكم عليه في ذلك بأمر ينتهي، أو بأمر لا ينتهي. قال إمام العلماء بالله سيدنا محيي الدين، لمّا قصَّ حكاية سهل مع إبليس: «فاعلم يا أخي أني تتبّعت ما حكى عن إبليس من الحجج فما رأيت أقصر منه حجّة، ولا أجهل منه بين العلماء، فلما وقفت له على هذه المسألة التي حكى عنه سهل بن عبد الله، فتعجَّبت وعلمت أنه علم علمًا لا جهل فيه، فهو أستاذ سهل في هذه المسألة. أمّا نحن فما أخذناها إلّا من الله، فما لإبليس علينا منّة في هذه المسألة ولا غيرها بحمد الله» اهـ. وإيضاح حجَّة إبليس هو: التقييد للمكن صفة ذاتية له، لا ينفكُّ عنها أصلًا أبدًا، والحق ـ تعالى ـ له الإطلاق الذاتي، وما بالذات لا يزول إلّا بزوال الذات. والتقييد إنما عرض للحق ـ تعالى ـ مِن عروض نسبة العالم إليه ـ تعالى ـ، فلو فرض ارتفاع العالم ما كانت للحق ـ تعالى ـ مرتبة التقييد. فمرتبة الإطلاق أصل ذاتي له ـ تعالى ـ، وللمطلق أن يقيِّد نفسه إذا شاء، مع إطلاقه في تقييده؛ إذ كل ما يصحُّ إطلاقه على الحق ـ تعالى ـ فلا يكون له ضدٌّ ولا نقيض. فإنه عين كلٍّ منهما، ومرتبة الإطلاق لا حكم فيها بإثبات ولا نفي لشيء، فلم ينحجب إبليس بتقييد وجوب الرحمة بالتقوى، وما عطف عليها، ولا بالجهالة، ولا بكلِّ تقييد ورد في كتاب أو سنّة عمّا يستحقّه الحق ـ تعالى ـ من الإطلاق الذاتي، فهو ينتظر الرحمة ويرجوها من عين المنّة والجود المطلق. أقول: ولو قال إبليس كلمة لحج

سهلًا أوّل وهلة، وذلك أن يقول: لِمَ خافت الأنبياء والرسل بعد تأمينه ـ تعالى ـ لهم وعلمهم بسعادتهم؟! يقول محمد ـ ﷺ ـ ما أدري ما يفعل بي ولا بكم، ويقول شعيب ـ عليه السلام ـ:

﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَاۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۚ﴾ [الأعراف: الآية ٨٩].

ويقول لهم الحق: ﴿فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: الآية ٩٩].

والأنبياء ـ عليهم السلام ـ أعلم الخلق بما يجب وما يستحيل وبما يجوز على الله ـ تعالى ـ. فلو علموا أن مرتبة التقييد، تحكم على مرتبة الإطلاق ما كان منهم ذلك، فلا بدَّ أن يقول سهل ذلك، لشهودهم مرتبة الإطلاق، وسِعَة العلم. فيقول إبليس: مشاهدة ما خوّفهم بعد التأمين، والبشارة بالسعادة هو الذي جعلني أرجو رحمته بعد طردي وإبلاسي. فرجاء إبليس في نيل الرحمة، من عين المنّة صحيح. وطمعه في محله وقد سلَّم له ذلك الإمامان الكبيران: سهل ومحيي الدين، وما ذكره صاحب الإبريز، عن شيخه القطب عبد العزيز الدباغ ـ رضي الله عنه ـ لا يخفى ما فيه من المخالفة لما قدَّمناه. ولعلّ الشيخ عبد العزيز أجاب بذلك، لمقتضى الوقت والحال. فإن العارف له ثلاث أثواب: ثوب إيمان، وثوب كفر، وثوب نفاق، قول سيّدنا «فلا وجوب عليه أصلًا» فمهما رأيت الوجوب؛ فاعلم أن التقييد يصحبه. يعني أنه لا وجوب على الحقّ أصلًا، من حيث حقيقة الوجوب، الذي هو إلزام الغير، بحيث يستحق تاركه الذمّ. وإنما الأمر رحمة امتنانية مطلقة وسعت كلَّ شيء، ورحمة مقيَّدة هي جزء من الرحمة المطلقة. فما جلب جوده إلَّا جوده، وما حكم عليه سواه، ولا قيَّده غيره، فهو الذي أوجب على نفسه ما أوجب، وبالرحمة المطلقة تاب على مَن تاب وأصلح. وبها هدى مَن هدى إلى التقوى، وما عطف عليها، فالحكم لله العليّ الكبير عن التقييد في التقيد، فمهما رأيت في كتاب أو سنَّة الوجوب على الحقّ ـ تعالى ـ فاعلم أن التقييد لطائفة مخصوصة على عمل مخصوص يصحبه، ومسألة وجوب الرحمة عليه ـ تعالى ـ والجواب عنها؛ زادها سيُّدنا لذكر السائل، الوجوب على الحقّ ـ تعالى ـ كما فعل رسول الله ـ ﷺ ـ لما سئل عن ماء البحر، فقال: «**هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته**»[(١)]

---

(١) رواه أحمد في المسند حديث رقم (٧٢٥٢). ورواه الترمذي في الجامع الصحيح حديث رقم (٦٩). ورواه أبو داود في السنن حديث رقم (٨٣).

فزاد ما لم يسأل عنه، قول سيدنا: وأمّا مَن رأى أنهم استوجبوا ذلك على ربِّهم، مِن غير ما ذكره الله ـ تعالى ـ عن نفسه؛ فقالوا ببذلهم مراكبهم في زمان الزيادة، طلبًا للمواصلة، وإيثارًا لجناب الحقّ في زعمهم. وإن كان في ذلك نقص فهو عين الكمال التامّ بهذه المراعاة، فهذا عندي مثال ما قال الشاعر لعمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ(١):

مَـاذَا تَـقُـولُ لأَفْـراخٍ بِـذِي مَـرَخٍ زُغْبُ الحَوَاصِلِ لَا مَاءٌ وَلَا شَجَرُ
أَلْقَيْتَ كَاسِبَهُمْ في قَعْرِ مُظْلِمَةٍ فَاغْفِرْ هَدَاكَ مَلِيكُ النَّاسِ يا عُمَرُ
مَـا آثَـرُوكَ بِـهَـا إذْ قَـدَّمُـوكَ لَهَـا لَا بَلْ لأَنْفُسِهِمْ قَدْ كَانت الأَثَرُ

هذا رجوع إلى جواب السؤال، يعني أنَّ من رأى من أهل الطريق، أنهم استوجبوا على ربِّهم أن يكونوا أهلًا لهذه المجالس، ببذلهم مراكبهم، أي أجسامهم التي هي المراكب لأرواحهم، فإن الأرواح التي تسميها الحكماء بالنفوس الناطقة كالمراكب. والأجسام بما اشتملت عليه من القوى الظاهرة والباطنة كالدواب المركوبة. فاستوجبوا هذه المجالس ببذلهم مراكبهم بالرياضات النفسية والمجاهدات الظاهرة البدنية، في زمان الزيادة، وهو زمان التكليف، طلبًا للمواصلة بالحق ـ تعالى ـ مواصلة علم لا غير ذلك، ممّا عساه يتوهَّم، فإنَّ الوصول إلى الحقّ ـ تعالى ـ هو الوصول إلى العلم به، وإيثار الجناب الحق ـ تعالى ـ في زعمهم، وهذا الزعم، وإن كان نقصًا في حقّهم فإنه لا دليل على صحة الزعم، فهو عين الكمال التامّ، بسبب هذه المراعاة، وهي طلب وصلتهم بالحق، والإيثار له ـ تعالى ـ على نفوسهم، حيث لم يعطوها مشتهاها، ولا ساعدوها على نيل أغراضها. والإيثار في الحقيقة بهذه المراعاة والبذل لأنفسهم إنما هو عائد عليهم لا له ـ تعالى ـ، إذ مَن عمل صالحًا فلنفسه سعى، فلا يرجع إلى الحق ـ تعالى ـ من بذلهم مراكبهم شيء، كما قال الحطيئة الشاعر المشهور لعمر بن الخطاب ـ رضي الله تعالى عنه ـ لما سجنه لشكوى الناس بسبب كثرة هجوه لهم، وعندما أحضره عمر ـ رضي الله عنه ـ قال له: نشدتك الله يا أمير المؤمنين إلا قطعت لساني، فإني والله هجوت أبي وأمي وزوجتي ونفسي. وبعدما مضت عليه مدة في السجن كتب إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ بهذه الأبيات: كنّى عن صبيته بالأفراخ الحمر الحواصل، يعني صغارًا ما نبت لهم ريش، فيسعون في طلب المعاش، سعي الطير، ولا ماء ولا شجر بين أيديهم، وذو مَرَخ ـ التحريك

---

(١) هو الحطيئة (الأغاني ٢/١٨٦)، وانظر ما سيأتي في الأصل من كلام المصنّف.

والخاء المعجمة ـ وادٍ بالحجاز، والشاهد منه في قوله: ما آثروك بها. . . البيت، قول سيدنا: فإن كانوا بذلوا مراكبهم عن طلب إلٰهي، يقتضي ذلك وجوبًا إلٰهيًا، كان مثل الأول، فإنه لو لم يرد عنه ـ تعالى ـ الوجوب على نفسه لم نقل به، فإنه سوء أدب من العبد، أن يوجب على سيِّده، يعني أن أهل هذه المجالس، الذين قيل: إنهم استوجبوا على ربِّهم أن يكونوا أهلًا لها، ببذلهم مراكبهم، فإن كان بذلهم مراكبهم عن طلب الٰهي يقتضي ذلك الطلب وجوبًا إلٰهيًا طلبه الحق منهم، وذكر ـ تعالى ـ أنه أوجب على نفسه لهم ما أوجب، كان مثل الوجوب الأول، أعني وجوب الرحمة للطائفتين المذكورتين في الآيتين المتقدِّمتين، وقد تقدم ما فيه. وإن كان بذلهم مراكبهم لا عن طلب إلٰهي يقتضي وجوبًا، ولا ذكر الحق ـ تعالى ـ أنه أوجب لهم شيئًا على نفسه، ولا ورد خبر نبويٌّ بذلك، لم نقل بالوجوب، ولا يسوغ لنا القول به، فإنه سوء أدب مِن العبد أن يوجب شيئًا على سيّده، لم يوجبه على نفسه، فإن أوجب على نفسه في موطن فذلك إليه. ولا يقاس عليه قول سيدنا: «غير أن هنا رقيقة لطيفة دقيقة لا يشعر بها كثير من العارفين بهذه المجالس»، وذلك أنه كما نطلبه لوجود أعياننا يطلبنا لظهور مظاهره، فلا مظهر له إلَّا نحن. ولا ظهور لنا إلَّا به، فبه عرفنا أنفسنا وعرفناه، وبنا تحقَّق عين ما يستحقه الإلٰه، لما ذكر ـ رضي الله عنه ـ أن الحقّ ـ تعالى ـ غنيّ عن بذلهم مراكبهم طلبًا للمواصلة، وأنه لا يؤثر أحد الحقّ ـ تعالى ـ وإنما إيثارهم راجع إلى أنفسهم، كما قال:

﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ﴾ [الإسرَاء: الآية ٧].

استدرك وبيَّن أن الأمر كما ذكر، ولكن من جهة أخرى الحق يطلبنا كما نطلبه، لأن مرتبة الألوهة لا غنى لها عنّا، كما لا غنى لنا عنها، وعبَّر عن هذه المسألة باللطيفة الدقيقة، فالمراد باللطيفة هنا المعنى الدقيق العزيز المنال، وإن ينل ينفرد به أفراد الرجال. والتعبير عن مثل هذه المسألة باللّطيفة من باب التوسّع، فإن اللطيفة في الاصطلاح كل إشارة دقيقة المعنى، تلوح في الفهم، لا تسعها العبارة، وهي من علوم الأذواق والأحوال، فهي تعلم ولا تنقال، لا تأخذها الحدود وإن كانت محدودة في نفس الأمر، ولدقّة هذه المسألة ولطافتها قال: «لا يشعر بها كثير من أهل هذه المجالس» فأحرى غيرهم، لأن أهل الطريق متفاوتون فيما يهبهم الحقّ ـ تعالى ـ من العلوم تفاوتًا لا ينحصر ولا ينضبط إلَّا له ـ تعالى ـ، أكثر من تفاوت علماء الرسوم بألَّا يتقارب، وبيان هذه اللطيفة الدقيقة هو أنَّ الممكنات مع الحقّ ـ تعالى ـ من حيث مرتبة الألوهة كالمتضايفين، لا تثبت الإضافة إلّا بهما معًا. فكما نطلبه نحن لوجود

أعياننا الثابتة في العلم والعدم، يطلبنا هو ـ تعالى ـ لظهور مظاهره، فإنه لا مظهر له يظهر به ـ تعالى ـ، إلَّا نحن معاشر الممكنات، لأنه إنما يظهر بأسمائه، ونحن آثار أسمائه، أو نحن أسماؤه. ولكن بين الطلبتين فرقان، فهو يطلبنا ليؤثِّر فينا، ونحن نطلبه لنتأثر به، فإنه لا ظهور لنا إلَّا به، فبه عرفنا أنفسنا، لأنه وجودنا. ولولا خلعة الوجود التي خلعها علينا بماذا كنّا نعرفه؟! فما عرفناه إلَّا به، كما ورد في بعض الأخبار النبويّة: «**عرفت ربي بربي**»(١)

وبمعرفتنا نفوسنا عرفناه، فإنها مقدمة معرفة الربِّ، ومعرفة الرب نتيجتها، وما عرفنا أنفسنا إلَّا به، فانظر ما أعجب هذا الأمر، وبنا تحقّق ما يستحقه الإلـٰه مِن المعبودية، فإن معبودًا بغير عابد وجودًا أو تقديرًا غير معقول، وملك من غير مملكة لا يكون:

فلولاه لما كنّا ... ولولا نحن ما كانا
فإن قلنا بأنا هو ... يكون الحقُّ إيانا
فأبدانا وأخفاه ... وأبداه وأخفانا
فكان الحق أكوانًا ... وكنا نحن أعيانا
فيظهرنا لنظهره ... سرارًا ثم إعلانا

قوله:

«فلولاه لما كنا»

يريد: لولا هو إلـٰهٌ معبود ما كنَّا مألوهين عابدين، ولولا هو وجود ظاهر ما كنّا مظاهر وجوده، ولولا هو فاعل ما كنَّا قابلين.

قوله:

«ولولا نحنُ ما كانا»

يريد: ولولا نحن العابدون المألوهون ما ثبتت ألوهته، ولولا نحن المظاهر لوجوده ما كان ظاهرًا، ولولا نحن القابلون لفعله وخلقه ما كان فاعلًا خالقًا؛ فالأمر بيننا وبينه منقسم بنصفين، فلا تثبت ألوهته بدوننا موجودين أو مقدّرين، كما أنه لا ظهور لوجوده بدون مظهريَّتنا، ولا فعل له بدون قابليَّتنا للانفعال. فإن إلـٰهًا بمعنى

(١) هذا الحديث لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع.

معبودًا بدون عابد موجود، أو مقدَّر محال، وفاعلًا بدون محل قابل للانفعال محال؛ فهو ـ تعالى ـ، ونحن مِن هذه الحيثيَّات المذكورة كالمنتسبين، لا ثبوت للنسبة بأحدهما دون الآخر.

قــوله:

«فإن قلنا بأنا هو»

البيت.

يريد: أننا إذا أطلقنا القول بأننا نحن الحق ـ تعالى ـ، من جهة وجودنا فإنه لا وجود لنا إلَّا وجوده لا قديمًا ولا حادثًا، فنحن هو، إذ «نحن» عبارة عن الوجود الذات الظاهر بأحوال أعياننا الثابتة في العلم أزلًا وأبدًا، فمسمَّى الممكن المخلوق ـ كان ما كان ـ ليس هو إلّا الوجود الحقُّ متعيِّنًا بأحوال ذلك المخلوق المسمّى حيوانًا أو إنسانًا أو ملكًا أو غير ذلك، مع عدم عين ذلك المخلوق بالنسبة إلى الوجود، المسمّى بالوجود في الخارج.

«يكون الحق إيَّانا»

يريد: أنه يلزم من قولنا: إننا الحق ـ تعالى ـ أن يكون الحق إيَّانا، مِن حيث ما ظهر فينا مِن أسمائه، لا مطلقًا، فهو إيانا أي عيننا، ولسنا إياه مطلقًا من كل وجه، بل من حيث ما ظهر فينا منه، فإننا مرآة ظهوره وتجلّيه، ولا يظهر في المرآة إلَّا ما نقبله من الصفات لا عين المتجلِّي وحقيقته، فالوجود الذي هو وجوده، ووجودنا واحد لا يتجزّأ ولا ينقسم ولا يظهر إلَّا بحسب المرايا.

قــوله:

فــأبــدانــا وأخــفــاه

يريد: أنه تعالى أظهرنا معاشر الممكنات، وأخفى نفسه، وذلك في مرتبة الاسم الباطن بالنسبة لعامّة المحجوبين، فإن الحق تعالى عندهم باطن خاف، والخلق ظاهر باد، فلا يرى الحق عندهم، ولا يدرك بمشعر من المشاعر، وإنما يدرك بالعقل من وراء حجب الصفات؛ لأنه تعالى عندهم مباين لخلقه، منفصل عنهم بالذات والصفات والأحكام والأفعال، فلا يشهدون إلَّا خلقًا.

قــوله:

«وأبــداه وأخــفــانــا»

يريد: أنه تعالى أظهر نفسه وأخفانا معشر الممكنات المخلوقات، وذلك في مرتبة تجلِّيه بالاسم الظاهر لأهل وحدة الشهود، فإنهم لا يشهدون إلَّا حقًّا، ويقولون في كلِّ شيء أدركوه، بأي مشعر كان من المشاعر الظاهرة والباطنة، هو الحقّ تعالى، فإذا سئلوا عن هذه الكثرة المحسوسة، والحق ـ تعالى ـ واحد؟! لا يجيبون بشيء. فالحق هو الظاهر البادي، ولكن حكمت عليه أحوال الممكنات فأخفته عن المحجوبين أصحاب العقول، وهذا من أعجب العجاب، حيث إن أحكام الممكنات أعدام معقولة، حكمت على الحق الوجود الظاهر، فما في الوجود حقيقة إلَّا الله، ظاهرًا بأحكام الممكنات، عند طائفة، متحجبًا بها، عند طائفة. ولم يذكر سيدنا الطائفة الثالثة، أهل وحدة الوجود، الذين يشهدون حقًّا وخلقًا، يشهدون البطون في الظهور، والظهور في البطون، لا يحجبهم هذا عن هذا، لأن مراده ـ رضي الله عنه ـ ذكر ما تلازم فيه الحق والخلق، وطلب كل منهما الآخر، فخلق بلا حق لا يوجد، وحقٌّ بلا خلق لا يظهر.

قـــوله:

«فكان الحق أكوانا»

يريد: أنه ـ تعالى ـ هو الكائن عند قوله «كُنْ» يأمر نفسه بالكون فيكون لنفسه، فالكون والمكوِّن والكائن عين واحدة، لأن «كُنْ» حرف وجودي، لا وجود إلَّا هو، فلا يكون إلَّا هو.

قـــوله:

«وكنا نحن أعيانا»

يريد: أنه لما كان المسمّى مخلوقًا وموجودًا، ليس هو إلَّا الوجود الحقّ الظاهر بأحوال المخلوقات وأحكامها، كنّا معاشر الموجودين أعيانًا، أي ذواتًا مشهودة محسوسة مِن حيث قيام أحكامنا بالوجود الحق النور.

قـــوله:

«فيظهرنا لنظهره»

يريد: أن الحق ـ تعالى ـ يظهرنا من حيث نسبة الوجود لنا، لظهور أحكام أعياننا، لا أعياننا، فإنها ما ظهرت ولا تظهر دنيا ولا آخرة، ليظهر هو، فإنه الظاهر بأحكام أعياننا، وهي مظاهر؛ لأن أحوالنا ونعوتنا معان لا تقوم بأنفسها، فظهورنا في الحقيقة ظهوره هو تعالى، فهو الظاهر بنا.

قـــوله:

«ســـرارًا ثـــم إعـــلانـــا»

يريد: أنه تعالى هو الظاهر في نفس الأمر على كلِّ حال، سواء كان الظهور سرًّا، بالنسبة إلى أهل العقول المعقولة عن السراح في فضاء المشاهدات، أو كان ذلك الظهور علنًا متستّرًا ولا متحجّبًا، كما هو لأهل وحدة الشهود، ووحدة الوجود.

قوله: (فما وقفوا على هذه الحقائق من نفوسهم ونفوس الأعيان سواهم تميَّزوا على مَن سواهم بأن علموا منهم ما لم يعلموا مِن أنفسهم)، يعني أنَّ أهل هذه المجالس، لمَّا علموا هذه الحقائق المشار إليها باللطيفة الدقيقة وقفوا عليها من نفوسهم ونفوس غيرهم من الأعيان، تميَّزوا بفضيلة العلم على مَن سواهم، و﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: الآية ٩]؟! ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجَادلة: الآية ١١].

وهؤلاء علموا من نفوسهم ونفوس الأعيان ما لم يعلم غيرهم مِن الأعيان مِن نفوسهم.

قوله: (واطلع الحق على قلوبهم، فرأى ما تحلَّت به مما أعطتها العناية الإلـٰهيّة وسابقة القدم الرباني استوجبوا على ربِّهم ما استوجبوه، من أن يكونوا أهلًا لهذه المجالس الثمانية والأربعين). يعني: أن الحقَّ اطلع على قلوب هذه الطائفة الشريفة فرأى ما تحلَّت به قلوبهم من زينة المعارف والعلوم، بهذه اللطائف الرقيقة والحقائق الرشيقة، ممّا أعطت قلوبهم العناية الإلـٰهيّة، وهي عند السادة عبارة عن إفاضة النور الوجودي على مَن انطبع في مرآة غيبه وحضرته العلميّة، التي هي نسب معلوميَّته، ومنحتهم سابقة القدم الربَّاني المشار إليها بقوله:

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يُونس: الآية ٢].

والقدم لغة السابقة، وفي اصطلاح القوم، ما ثبت للعبد في علم الحقّ ـ تعالى ـ، استوجبوا على ربِّهم. هذا جواب قوله: «فلما وقفوا واطّلع الحقّ على قلوبهم». يعني بوقوفهم على هذه الحقائق، وبما أعطتهم العناية والسابقة، استوجبوا على ربِّهم ما استوجبوا، بمعنى تأهَّلوا واستعدُّوا لأن يكونوا أهلًا لهذه المجالس؛ كما قال تعالى:

﴿وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفَتْح: الآية ٢٦].

بمعنى: أهَّلهم الحق لها بالعناية والسابقة، لا بمعنى الوجوب على الله، فإنه لم يرد نصٌّ بهذا، وإن كان الحقّ يعطي كلَّ شيء استعداده. ولا بدَّ، فلا تطلق على ذلك لفظة الوجوب، فإنه سوء أدب، إلَّا فيما ورد فيه نصٌّ مِن كتاب أو سنَّة.

* * *

## الموقف الواحد والخمسون بعد المائتين

**قال تعالى لمحمّد ـ ﷺ ـ:** ﴿قُلْ... إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعَام: الآية ٥٧].

وقال نوح ـ عليه السلام ـ مخاطبًا له تعالى: ﴿وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [هُود: الآية ٤٥].

وقال فيما حكاه عن يعقوب ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يُوسُف: الآية ٤٠].

وقال فيما قصّه عن يوسف ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يُوسُف: الآية ٤٠].

وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ﴾ [الأنعَام: الآية ٦٢].

وقال: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرّعد: الآية ٤١].

وقال: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ﴾ [غافر: الآية ١٢]. إلى غير هذا.

والحكم إثبات أمر لأمر، ونفي أمر عن أمر. وهذه الآيات وأمثالها دلَّت نصًّا على انفراد الحقّ ـ تعالى ـ بالحكم، وأنه لا حكم لغيره أصلًا؛ لأنها كلُّها تفيد الحصر، خلاف ما يقوله علماء الرسوم، أن الحاكم قد يكون الحق ـ تعالى ـ، وقد يكون العقل، وقد يكون العادة؛ فإثباتهم الحكم للعقل والعادة خلاف النصّ. فإن وافق حكم العقل والعادة الصواب، فذلك اتّفاقي، لا حكم بعلم، بل لا يسمّى حكمًا؛ إذ الحاكم إذا لم يكن عالمًا بما حكم كان حكمه باطلًا، فالحاكم الحقّ هو العالم بالمحكوم به والمحكوم عليه، جملةً وتفصيلًا علمًا إحاطيًا من جميع الوجوه والاعتبارات ظاهرًا وباطنًا، بداية ونهاية، أصلًا وفرعًا. وليس هذا إلَّا للحق ـ تعالى ـ فلا حكم إلَّا له ـ تعالى ـ، قيل لي في الواقعة: الناس غالطون في أحكامهم في الأسباب، فإنهم يحكمون على ما كان سببًا لحصول زيد مثلًا، على مطلوب ما يكون سببًا لحصول عمرو على ذلك المطلوب، فغلطوا في الحكم على أن ما كان سببًا لهذا يكون سببًا لهذا، كما غلطوا في التعلُّق بالأسباب، على أنها تؤثِّر بصورها المحسوسة،

ويقولون هذا سبب قويٌّ، وهذا سبب ضعيف، ويتخيَّلون أن المسبَّبات ما وجدت إلَّا بها، مِن حيث صورها. وهذا هو الذي أضلَّ الخلق عن طريق الهدى والعلم، وحجبهم عن الوجه الخاص الذي له تعالى، في كل كائن؛ فالأسباب والعادات، صور له تعالى وحجبة، وهو الفاعل بها ما يشاء وما يسمُّونه سببًا قد لا يكون سببًا، وربَّما كان سببًا لضدِّ المقصود منه، إذا نسب ما هو سبب لذاته، وإنما يكون سببًا يجعل الحقّ ـ تعالى ـ له، وخلق السببيَّة فيه، والمشاهدة قاضية بهذا. فإنَّا نرى شخصين متّفقين في السنّ والطبيعة والبلد والمعيشة والصنعة يمرضان بمرض واحد، فيحكم الطبيب بأن دواءهما واحد، لاتّفاقهما في الأمور المؤثرة في الطبيعة، فيسقيهما الدواء، فيصحُّ زيد ويموت عمرو، فهل هذا إلَّا أن الله ـ تعالى ـ جعل السببيَّة في هذا الدواء لزيد، ولم يجعل فيه السببية لعمرو؟! فأثبت الأسباب، يا أخي، حيث أثبتها الحقّ ـ تعالى ـ امتثالًا للأمر واتّباعًا للحكمة، ولا تعتمد عليها مِن حيث أنها أغيار للحقّ ـ تعالى ـ. وشاهد وجه الحق فيها، فلا بدَّ من الأسباب وجودًا والغيبة عنها شهودًا. فإذا سمعت أو رأيت مَن يقول بالأسباب من الكاملين فذلك مِن جهة وجود عينها أو يقول بدفعها، فذلك مِن جهة تأثيرها، مِن حيث صورها.

* * *

## الموقف الثاني والخمسون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَديد: الآية ٤].

المعيَّة لغة، ضمُّ الشيء إلى الشيء. وبمعنى المصاحبة، أي هو ـ تعالى ـ معكم، على أيِّ حالة كنتم من أحوالكم، موجودين ومعدومين؛ فإنه وجودكم العلمي والخارجي، ولا أقرب للشيء مِن وجوده، أو هو معكم أينما كنتم، مِن حالة موافقة أو مخالفة، فإنكم في قبضة أسمائه، الهادي أو المضلّ، لا تخرجون عنها. والاسم عين المسمّى والأين للمخاطبين، ولكن مَن كان مع ذي الأين فهو في الأين، فتطلق حيث أطلقها الشارع، وكما في حديث الخرساء[1]، فإن الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ أعلم بالله من العقول المنزّهة تنزيهًا مطلقًا، ومعيَّته ـ تعالى ـ مع مخلوقاته

(١) يشير المصنّف إلى الحديث الذي رواه أحمد في المسند عن أبي هريرة ونصه: عن أبي هريرة «أن رجلًا أتى النبي ﷺ بجارية سوداء أعجمية فقال: يا رسول الله إن عليّ عتق رقبة مؤمنة، فقال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟ فأشارت إلى السماء بأصبعها السبّابة، فقال لها: مَن أنا؟ فأشارت بأصبعها، إلى رسول الله ﷺ وإلى السماء، أي أنت رسول الله، فقال: أعتقها».

بذاته تحقيقًا، وبعلمه كما قيل أدبًا، فإنه ـ تعالى ـ ذكر الهو، وهوالذات الغيب المطلق الذي لا يتجزّأ ولا ينقسم. فهو ـ تعالى ـ مع كل شيء، فلا يتقدمه شيء ولا يتأخّر عنه شيء، ولهذا أخبر ـ تعالى ـ أنه الأوّل، الآخر، الظاهر، الباطن. وأين قرب المعيّة مِن قرب حبل الوريد في قوله:

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [قَ: الآية ١٦]؟!

وهو جزء من الإنسان، وأين هذا القرب مِن قوله ـ تعالى ـ كما ورد في الصحيح: «**كنت سمعه وبصره**»(١)؟!

وذكر جميع قوى العبد الظاهرة والباطنة، فإذا سمعت أحدًا من أهل هذا الطريق، أو وجدت في كتابه، أنَّ المعيَّة بالعلم واللّطف فإنما ذلك على طريق الأدب، وعقدهم بخلافه. كما لا يقال: إنه ـ تعالى ـ خالق الشرِّ وخالق القردة والخنازير، وحيث كانت الذات مجهولة كانت نسبة المعيَّة وأمثالها مجهولة، مع ثبوتها على المعروف من اللّسان العربي ومعيَّته تعالى ـ وإن كانت بالذات ـ فإنها تختلف باختلاف المخاطبين، فمعيَّته مع العامّة، أي العموم، بإعطاء ما تطلبه ذواتهم مِن لوازمها، ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: الآية ٣٣]، ومعيَّته مع الأصفياء بما يعطيه الصفاءُ، مِن التجلّي الذي يطلبه الاصطفاء، ومعيَّته مع الأنبياء بتأييد الدعوى وإظهار الحجَّة، لا بالحفظ والعصمة مِن القتل، ومعيَّته مع الخاصة بالحادثة، برفع الوسائط، وهو ـ تعالى ـ معنا ولسنا معه؛ إذ ليست لنا معيَّة، فإنها في اللغة: ضمُّ كل شيء إلى شيء، حالة كون كلٍّ واحد منها مستقلًا بالموجودية، قائمًا بنفسه، وليس عند الطائفة العلية غير وجود واحد، هو وجود المسمَّى حقًّا، والمسمّى خلقًا وما عدا هذا الوجود المقوِّم لكل موجود كلّه عرض، وإن قيل في العرف العام منه: جوهر وعرض. ولا تكون المعيّة بين جوهر وعرض، هذا ما لم يقله أحد، وأمّا ما يجري على ألسنة بعض هذه الطائفة؛ كقوله: «كن مع الله ولا تبالي»، وقوله: «كيف حالك مع الله» ونحوها، فلا يريدون أنَّ للعبد معيَّة يكون بها مع معيّة الله ـ تعالى ـ كلّا وحاشا. وإنما ذلك على سبيل التجوُّز، معناه: كن حاضرًا متيقّظًا مراقبًا معيّة الله، التي أخبرك بها دائمًا؛ فتعرف ما يخرج لك منها من التصرفات فيك بالخير والشرِّ، فإن التصرّفات الإلـٰهيّة في العبد أوَّل ما تظهر في باطنه، وهي المكنيُّ عنها بالخواطر. فمن المحال أن يظهر على ظاهر العبد خيرًا وشرًّا، قبل وروده على باطنه

---

(١) جزء من حديث سبق تخريجه.

بطريق الخاطر، ولكن أكثر الناس لا يعلمون فلا يلقون للخواطر بالًا، فلا يعرفون أنها رسل الله ـ تعالى ـ إلى قلوب عباده:

﴿يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ مَا يَأۡتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ٣٠﴾ [يس: الآية ٣٠].

فلا يعبأون به، ولا يلقون إليه بالًا ولا يلتفتون إليه. فإذا كان العبد مراقبًا لقلبه، متيقّظًا مستحضرًا لمعيّة الله معه، وخطر له في خاطره شيء من خاطر الشيطان أو النفس تضرَّع وسأل وأشفق. فإن ذهب فليحمد الله، وإن لم يذهب، وكان ذلك في الكتاب مسطورًا يبقى خائفًا وجلًا إلى أن يبدو ذلك الشرُّ على ظاهره بحكم القضاء، وهو كارهٌ له، فيستغفر ويتوب في الحال. ومَن كانت هذه حالته فلا يبالي، فإنه مغفور له، هذا مراد الطائفة بقولهم: «كن مع الله ولا تبالي»، فإنهم عرفوا أنه ـ تعالى ـ ما أخبرنا بأنه معنا إلَّا لنعانق الآداب معه، ونديم التوجُّه إليه، ونراقب ونترقَّب ما يورده علينا بواسطة رسله المسمّاة بالخواطر، فإنَّ مَن كان الملك جليسه دائمًا ينبغي أن لا تكون وجهته إلَّا إليه، فإنه لا يدري متى يتوجَّه إليه الملك للكلام معه. فإذا توجَّه الملك ووجده غير متهيّء ولا حاضر بظاهره ولا باطنه، ربما أعرض عنه، وربَّما طرده مِن حضرته، قال في الحكم: «ربما وردت الأنوار على القلب فوجدته مشحونًا بالأغيار فرجعت من حيث جاءت»، يحكى أن ملكًا كان له خادمان واقفين على رأسه، فغمز أحدهما الآخر، فحانت من الملك التفاتة فرأى عين الخادم على هيئة الغامز، فأبقى الخادم عينه على تلك الحالة سنين، إلى أن فارق الملك، ليرى الملك أن ذلك خلقة في عينه، حتى لا يعرف الملك أن الخادم ملتفتٌ لغير سيِّده في حضرته.

* * *

## الموقف الثالث والخمسون بعد المائتين

**ورد في صحيح مسلم أنه ـ ﷺ ـ قال: «إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من مائة مرة»**، وورد بروايات أُخر.

اعلم أن الغين هو التغطية واللبس، كانت التغطية حسيَّة أو معنوية، كما هنا، وذلك أنه ـ ﷺ ـ كان يغلب عليه أحيانًا شهود عظمة الربوبيَّة وما تقتضيه الأُلوهة مِن لوازم العبودة، باختلاف آثار أسماء الألوهة، وما تطلبه مِن القيام بحقوق آثارها ومظاهرها، مع تضادِّ آثارها ومظاهرها، ثم ينظر ـ ﷺ ـ إلى ضعف العبد وعجزه وعدم اقتداره عن أداء جزء ممّا لا نهاية له ممّا يجب عليه لربِّه وإلـٰهه. هذا مع معاناة

الأضداد، ومعاشرة الأنداد، والأمر بالتأليف بينهم، وجلب قلوبهم، مع تنافر طبائعهم، وتباين أغراضهم، واختلاف مراميهم، مضافًا إلى النظر في مصالح الأهل وتدبير النفس؛ فيرى ـ ﷺ ـ عند هذا الشهود شيئًا عظيمًا لا تطيقه البشر، من حيث هي، بوجهٍ ولا حال، فيستغفر الله، أي يطلب من «الله» الاسم الجامع الغفر، وهو الستر من هذا الشهود الفرقي المتعب المعنى الذي دلَّ عليه الاسم «الله»، فإنه اسم لمرتبة الألوهة المقتضية للمألوه، فإن المعبود لا بدَّ له مِن عبد، فهما متلازمان تلازم تضايف، فإذا ستره الله عن هذا الشهود الإلـٰهيّ أشهده الشهود الذاتي الجمعي المريح، وأدخله حضرة الهويَّة الجامعة، التي تهلك فيها الأسماء والآثار، وتندرج فيها النجوم والشموس والأقمار، يتّحد فيها المرسل والرسول والمرسل إليه؛ إذ لا تفصيل في الهو الذات، ولذا قال ـ ﷺ ـ إليه، بضمير الهو، حيث لا إلـٰه ولا مألوه ولا ربٌّ ولا عبد؛ إذ بانعدام المألوه ينعدم الإلـٰه من حيث هو إلـٰه، فإنه إذا عدم المضاف انعدم المضاف إليه، ثم باقتضاء الحكمة، حيث إنه ـ تعالى ـ ما خلق الجنّ والإنس إلّا ليعرفوه فيعبدوه، فلو بقوا في حضرة الجمع الصرف ما كان هناك مَن يعبده، فمِن الحكمة رجوعه ـ ﷺ ـ عن شهود الجمع الصرف، وهو توبته، أي رجوعه إلى شهود الفرق الثاني، وهو شهود إلـٰه ومألوه، وربّ وعبد، وحقّ وخلق، وشهود هذه الحضرة هو المميّز بين الربّ والعبد؛ إذ المراتب هي المميّزة والمفرقة، وحينئذ يقوم بواجبات الربوبية وحقوق الأُلوهية، فيعطي المراتب حقَّها والمظاهر والآثار مستحقَّها حسب الطاقة البشريّة، فكان ـ ﷺ ـ تارة وتارة بين هذين الشهودين، يتردَّد بحسب العدد الوارد في الروايات. وهذه الأحوال كانت له في بداية الرسالة، وقد أخرج ابن قانع أنه ـ ﷺ ـ قال: **«أرسلني ربِّي برسالة فضقت بها ذرعًا»**.

ولغلبة الشهود الفرقي، وما يتضمَّنه مِن الحقوق الإلـٰهيّة والكونية على بعض الأنبياء وأكابر الصالحين تمنَّى أنه لم يوجد، ويغيب عنهم في ذلك الشهود كونُ الوجود خيرًا ورحمة ونعمة. وأن العدم شرٌّ ونقمة، وقد أوَّلنا هذا الحديث في هذه المواقف، بنقيض هذا التأويل بوارد مناقض لهذا الوارد، فإننا بحسب ما يَردُ لا بما نريد:

طورًا يمان إذا لقيتُ ذا يمن      وإن لقيتُ مَعدِّيًا فعدنان[1]

(١) هكذا ورد بالأصل والبيت هو كما في كتاب «الكامل» للمبرد (٨٩٩ و٩٠٢):
يومًا يمان إذ لقيت ذا يمن      وإن لقيت معديًا معدنان
والشاعر عو عمران بن حطان.

ولا غرو، فإنهما حالتان كانتا له ـ ﷺ ـ أخبر عنهما بلفظ واحد يؤدّي المعنيين، فإنه ـ ﷺ ـ أُعطي جوامع الكلم، وينابيع الحكم، وكل أُناس يعلمون مشربهم، فيسلكون مذهبهم، وربما في الغيب معان أُخر لهذا الحديث، يلقيها الله على مَن يشاء مِن عباده.

* * *

## الموقف الرابع والخمسون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦٣].

وقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الأنبياء: الآية ١٠٨]. وقال: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: الآية ١١٠]. وقال: ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [النحل: الآية ٢].

ونحو هذه مِن الآيات، خاطب بها ـ تعالى ـ كلَّ مَن بلغه القرآن الكريم. والكلام القديم من يهوديّ ونصرانيّ ومجوسي ووثني وصنمي ومنوي وغيرهم من الأجناس والأصناف المختلفي العقائد والمقالات، في الحق تعالى، أخبرهم أن إلـٰههم واحد، وإن اختلفت مذاهبهم وعقائدهم فيه، فهو واحد العين، ولا يلزم من اختلافهم فيه اختلاف في عينه وحقيقته، فإنها كالأسماء له. ولا يلزم من تعدُّد الأسماء تعدُّد في المسمَّى. وأن له تعالى أسماء في كلِّ لغة من اللّغات التي لا تحصى كثيرة، وليس ذلك بقادح في وِحدة عينه، ففي الآيات المتقدِّمة إشارة إلى ما تقوله الطائفة العليَّة، طائفة الصوفية، من وحدة الوجود، وأنه تعالى عين كل معبود، وأنَّ كلَّ عابد إنَّما عبد الحق من وجه، ببرهان هذه الآيات وبقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٣].

حكم تعالى أن لا يعبد عابد إلَّا إيّاه، فمحال أن يعبد غيره، لأن وقوع خلاف قضائه محال. وإنما هلك مِن هلك، مِن جهة مخالفته لما جاءت به رسل الله مِن أوامره ونواهيه؛ لأنه كفر بالله من كلِّ وجه، فهو تعالى عين كلِّ معقول ومتخيَّل ومحسوس بوجوده، الواحد الذي لا يتعدَّد ولا يتبعَّض، عين النقيضين والضدّين والخلافين والمثلين، وليس في الوجود إلَّا هذه، وهو الأوَّل والآخر والظاهر والباطن، وليس في العالم إلَّا هذه، فلا تقيده المظاهر ولا تحصره المقالات والاعتقادات من الأوائل والأواخر، فهو كما أخبر في الصحيح: «عند ظنِّ كلِّ

معتقد، ولسان كلّ قائل»، والظن والقول خلقه، فتصوُّره في تصور كلّ متصوِّر عين وجوده، ووجوده في تصوِّر من تصوّره لا يزول بزوال تصوُّر مَن تصوَّره إلى تصوّر آخر، بل يكون له وجود في ذلك التصوّر الآخر، فمن اعتقده وتصوّره مقيدًا فهو كذلك، أو مطلقًا فكذلك، أو جوهرًا، فكذلك، أو عرضًا، فكذلك؛ أو منزّهًا، فكذلك؛ أو مشبّهًا، فكذلك؛ أو معنى، فكذلك؛ أو في السماء أو الأرض، فكذلك؛ أو غير ذلك، ممّا لا يكاد ينحصر من الاعتقادات والمقالات. ولهذا قال بعضهم: كلّ ما يخطر ببالك فالله بخلاف ذلك، فهذه القولة لها وقع عظيم في باب الحقائق، فإن صدرت من عارف فهو أهلٌ لها، وإن صدرت من غير عارف فقد يجري الله بعض الحقائق على ألسنة غير أهلها فيعرفها أهلها، والمتكلّمون القائلون بالتنزيه المطلق العقلي غير الشرعي يتداولون هذه المقالة بينهم، لظنِّهم أنها دليل لهم على تنزيههم المطلق، وليس الأمر كما توهّموا، بل معناها عدم حصر الحقّ تعالى في قولةِ قائل، واعتقاد معتقد، وأنّه تعالى كما اعتقده كلُّ معتقد من وجه؛ كما قال كلُّ قائل من وجه؛ فكل ما يخطر ببالك في الحقّ تعالى من حيث الذات والصفات فالله كذلك، وبخلاف ذلك فليس مراد القائل أنه ليس كما خطر ببالك؛ بل مراده: أنه كما خطر ببالك، وبخلاف ذلك عند مخالفك، أي غير مقيَّد بما خطر ببالك، بمعنى اعتقادك، ولا منحصر في مقالتك. فإن هذا القائل حكم أنه تعالى بخلاف ما خطر ببالك، عند مخالفك في عقدك وقولك، وهو كما خطر ببالك، فكما صحَّ هذا صحَّ هذا. فالمراد من الخلاف، كلُّ منافٍ، سواء كان من تنافي الضدَّين والنقيضين، أو الخلافين، أو المثلين فإن المثلين متنافيان، عند الأصوليين. والحاصل: أنه إن خطر ببالك واعتقادك كذلك، وبخلاف ذلك تعالى؛ كما قال أهل السنة، فهو كذلك وبخلاف ذلك، وإن خطر ببالك واعتقادك أنه تعالى كما قالت واعتقدت جميع الفرق الإسلامية، فهو كذلك وبخلاف ذلك. وإن خطر ببالك أنه تعالى كما قالت واعتقدت جميع الطوائف من إسلام ونصارى، ويهود ومجوس، ومشركين وغيرهم؛ فهو كذلك، وبخلاف ذلك. وإن خطر ببالك واعتقادك أنه كما يقول العارفون المحقِّقون من الأنبياء والأولياء والملائكة، فهو كذلك، وبخلاف ذلك، فما عبده أحد مِن خلقه مِن كلِّ وجه، ولا كفر به أحد مِن كلِّ وجه، ولا عرفه أحد مِن خلقه من كلِّ وجه، ولا جهله أحد من كلِّ وجه. قال الذين هم من أعلم الخلق بالله تعالى:

﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البَقَرَة: الآية ٣٢].

فهو المعبود لكلّ مخلوق من وجه، المعروف لكل مخلوق من وجه، المجهول لكل مخلوق مِن وجه، فما خلق الخلق إلّا ليعرفوه فيعبدوه، فلا بدَّ أن يعرفوه من وجه، فيعبدوه من ذلك الوجه، فلا خطأ في العالم؛ إلّا بالنسبة ومع هذا، مَن خالف ما جاءت به الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ هلك ولا بدَّ، ومَن وافقهم نجا ولا بدَّ.

﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٤٧].

وسع اعتقادات جميع مخلوقاته كما وسعتهم رحمته، وسع كلَّ شيء رحمةً وعلمًا، عزيز منيع، أن يعرفه أحد مِن مخلوقاته كما يعرف نفسه، أو يعبده عابد كما تستحق عظمته وجلاله، لطيف ظهر بما به بطن، وبطن بما به ظهر، لا إلـٰه إلّا هو، حيرة الحيرات، لا يحيط هو تعالى بذاته، فكيف يحيط به عجز المخلوقات؟!

* * *

## الموقف الخامس والخمسون بعد المائتين

**قال تعالى، حكاية عن موسى أنه قال للخضر ـ عليهما السلام ـ:** ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: الآية ٦٦]؟!

في الآية إشارة إلى أن الكبير قد لا يعلم بعض العلوم التي تكون عند الصغير. وذلك فيما يتعلّق بالكوائن وحوادث العالم، لا في العلم بالله ـ تعالى ـ، فإن الأنبياء، أعني أصحاب النبوّة الخاصة أعلم بالله من الأولياء. ولو كان الوليُّ مِن أنبياء الأولياء، والخضر مختلف في نبوّته عند الفقهاء، حتى قال الحافظ ابن حجر: «ينبغي أن يكون الخضر نبيًّا، لئلّا يكون غير النبيّ أعلم مِن النبيّ»، وأما أهل طريقنا ـ رضوان الله عليهم ـ، فلا خلاف بينهم أنه غير نبيٍّ، النبوَّة الخاصّة، نبوَّة التشريع. وإنما هو من الأفراد الذين لهم نبوّة الولاية العامّة، وهم أهل مقام القربة، الذي هو بين النبوَّة الخاصة والصديقيَّة. وأهل هذا المقام يأخذون علومهم من العين التي تأخذ منها الأنبياء أصحاب الشرائع، فلهم أن يخبروا عن الله ـ تعالى ـ كما أخبرت الأنبياء أصحاب الشرائع؛ إذ النبأ، الخبر عن الله، لذلك سمّيت الأنبياء. فلهم أن يصفوه ويسمُّوه كما سمَّته الأنبياء، بما أحالته العقول وردَّته، وهذا المقام لا يعرفه مِن الأولياء كلُّهم إلّا الأفراد خاصّة، فإذا رأيت في كلام بعض أهل هذا الطريق، أن الخضر نبيٌّ،

فإنما يريد النبوَّة العامة، التي هي نبوَّة الولاية، لا النبوَّة الخاصّة التي هي نبوَّة التشريع، وإذا رأيت في كلامهم أنه ليس بنبيٍّ، فإنما يريد نفي النبوَّة الخاصّة، نبوّة التشريع. فلا اختلاف في كلام أهل هذا الطريق، وقول الخضر لموسى ـ عليهما السلام ـ عندما أزمعا على الافتراق: «**يا موسى، أنت على علم علّمك الله لا ينبغي لي أن أعلمه**»(١)

يريد: علم النبوَّة الخاصة، فإن الخضر غير مستعدّ له، ولا مراد به، فإنَّ النبوَّة الخاصة لها ذوق ومشرب خاص، فإنها دعوة الخلق من التجلِّي الإلـهيّ، الذي هم فيه وعليه، إلى تجلٍّ آخر، مضادٌّ لهذا التجلِّي، الذي هم عليه وتحت قبضته، فإن الأنبياء يأتون ليدعوهم إلى خلاف ما هم عليه. والذي هم فيه وعليه تجلٍّ من تجلّيات الحقّ ـ تعالى ـ. فإن عبادة الأوثان مثلًا، تجلٍّ منه ـ تعالى ـ عليهم، أي العابدين، فتأتي الأنبياء لردِّ الناس عن ذلك التجلِّي إلى تجلّي التوحيد؛ فالأنبياء يضادُّون التجلِّي الحاضر أبدًا. وهذا العلم لا ينبغي للخضر ـ عليه السلام ـ أن يعلمه، وقوله: «**أنا على علم علمنيه الله لا ينبغي لك أن تعلمه**».

يريد علم النبوّة العامَّة، نبوّة الولاية، فإنها موافقة التجلّي الحاضر وخدمته إلى أن ينقضي وقته من غير معارضة له ولا منازعة، وانظر إلى القصص الثلاث التي حكاها الحقّ تعالى عن خضر ـ عليه السلام ـ ليس فيها شيء من معارضة حكم الوقت الحاضر ولا منازعة، وإنما هي أمور متوقَّعة لا واقعة، فلا ينبغي لأنبياء النبوّة العامة معارضة التجلِّي الحاضر ومضادّته ومنازعته والسعي في إزالته، فإنه عندهم مِن سوء الأدب، ومعارضة حكم الوقت عندهم من قوادح العبودية المحضة، وهم غير مأمورين بذلك، فلا ينبغي لموسى أن يعلم هذا العلم، فإنه مأمور بمضادّة التجلّي الحاضر، والسعي في تبديله بغيره، ولولا أن أنبياء النبوَّة الخاصّة مأمورون بذلك لكان الأليق والأوفق بكمال عبوديتهم وأدبهم مع سيِّدهم مقام أنبياء الأولياء، ولكن امتثال الأمر هو الأدب الائق بهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

* * *

(١) انظر فصوص الحكم فص حكمة علوية في كلمة موسوية ص (١٩٢) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت، ونص عبارة الفصوص هي: «أنا على علم علّمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علّمكه الله لا أعلمه أنا».

# الموقف السادس والخمسون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: الآية ٥١].

المأمور أن يقول هذا هو رسول الله ـ ﷺ ـ والمؤمنون أتباعه، لضمير الجماعة؛ فكل ما يصيب المؤمن ممّا قضاه الله ـ تعالى ـ وقدَّره من البلايا والرزايا في النفس والولد والأهل والمال فهو له لا عليه. حيث كان ذلك لفائدة تعود عليه، ومنفعة تنجرُّ إليه، وحينئذ فكلُّ بليَّة تصيب المؤمن فهي نعمة توجب عليه حمد المبلي تعالى، وقد ورد في الصحيح: «**عجبًا للمؤمن، أمره كلّه خير. وليس ذلك إلا للمؤمن، نفسه تنزع من بين جنبيه وهو يحمد الله تعالى**»[١]

والحمد لا يكون إلَّا لنعمة على الحامد أو كمال، وفي خبرٍ آخر: «**عجبت للمؤمن أن الله لم يقض له قضاء، إلّا كان خيرًا له**».

رواه الإمام أحمد، وروي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب أنّه قال: «ما أصابتني مصيبة، إلَّا رأيت لله فيها عليَّ ثلاث نعم، أحدها: كونها لم تكن في ديني، ثانيها: أنها لم تكن أكبر، فإنه ما مِن مصيبة إلَّا عند الله ما هو أعظم منها. ثالثًا: وما وعد الله مِن الأجر». وفي الصحيح: «**ما يصيب المؤمن من نصب ولا وَصَب ولا أذى، حتى الشوكة يشاكها إلّا كفّر الله بها من خطاياه**»[٢]

ولهذا، المؤمن يحمد الله على كلِّ حال، وبهذا وصف الله تعالى أمَّة محمد في التوراة قال: «**وأمته الحمادون، يحمدون الله على السرّاء والضرّاء**».

وهذا بخلاف الكافر، فإن كلَّ ما قضاه وقدَّره الله فهو عليه لا له، حتى ما صورته صورة نعمة، فهو نقمة عليه؛ ولذا قيل: «ليس لله على كل كافر نعمة حقيقية». وهذا الذي ذكرناه في حقّ المؤمن عام حتى في ابتلائه بالمعاصي والمخالفات، التي قدَّرها الله وقضاها، فهي له لا عليه، وقد ورد في الخبر: «**إن العبد ليذنب الذنب فيدخله الجنّة**»، رواه ابن المبارك.

---

(١) رواه الدارمي بنحوه في السّنن، كتاب الرقاق، باب المؤمن يؤجَر في كل شيء، حديث رقم (٢٧٧٧)، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) رواه مسلم بنحوه: كتاب البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك، حديث رقم (٥٢ ـ ٢٥٧٣). ورواه أحمد في المسند حديث رقم (٨٠٤٧).

«**لو أن العباد لم يذنبوا، لخلق الله خلقًا يذنبون ثم يغفر لهم**»، رواه الحاكم في المستدرك، وورد في صحيح مسلم: «**لولا أنكم تذنبون: لخلق الله خلقًا يذنبون فيغفر لهم**».

وذلك لأن الذنب سبب في أظهار آثار أسمائه: التوَّاب، والغفَّار، والستَّار، والحليم... ونحوها. وفي الصحيح: «**إنّ قلب العبد بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**».

والمراد بالعبد: المؤمن. وبالأصبعين: لمَّة الملك ولمَّة الشيطان. وقد أضافهما إلى الرحمٰن، فلولا رحمة الله عبده المؤمن بتلك اللمّة الشيطانيّة، ما حصل له ثواب مخالفته بالتبديل والرجوع عنه إلى العمل بلمّة الملك، وهو الندم؛ فإنه معظم أركان التوبة، والمؤمن إذا صدرت منه معصية؛ لا بدَّ أن يستغفر ويتوب يومًا ما. وكذا إذا عاود المعصية فإنه يستغفر ويتوب، وهكذا. وقد ورد في الخبر: «**إن الله يحب المؤمن المفتن التوّاب**»، رواه الإمام أحمد. وناهيك بشيء يورث محبة الله تعالى لفاعله، وورد في خبر: «**إن العبد العاصي، عندما يبدّل الله سيئاته حسنات، يقول: يا ربّ، إنّ لي سيئات لا أراها هٰهنا**»(١).

فإن سيّئات المؤمن التائب إمّا أن تبدَّل حسنات، وإمّا أن تُغفر، ولا يعاقب بها، فهو بين أحد الحسنيين، وأيُّ مؤمن لا يندم ولا يستغفر من معصيته؟! هذا نادر، والنادر لا حكم له. وقد أخبر تعالى أنه يقبل توبة المؤمن، ما دام لم ينكشف له ملك الموت، قال تعالى:

﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: الآية ١٧].

بشَّر تعالى عباده المؤمنين، أنه أوجب على نفسه تفضّلًا وامتنانًا، فإنه عبَّر بـ«على» وهي من أدوات الوجوب، قبول توبة المؤمنين الذين يعملون السوء ويعصون ربَّهم بجهالة وسفاهة واغترار وأمان وحماقة وغلبة شهوة... مع إيمانهم بحرمة السوء الذي عملوه، ثم يتوبون مِن قريب، أي ما داموا لم تنكشف لهم أحوال الآخرة، ولم يشاهدوا ملك الموت، ولو في حالة عجزهم عن النُّطق، فتقبل توبتهم بقلوبهم. أخرج ابن جرير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿مِن قَرِيبٍ﴾ [النّساء: الآية ١٧] ما بينه وبين أن ينظر إلى ملك الموت. وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة: «الدنيا كلّها

---

(١) هذا الخبر لم أجده بهذا اللفظ فيما لديّ من مصادر ومراجع.

قريب»، وأخرج ابن أبي شيبة عنه ـ ﷺ ـ أنَّ إبليس قال: «**وعزَّتك لا أخرج من قلب ابن آدم ما دام فيه الروح**»!!

قال: «**وعزتي لا أحجب عنه التوبة ما دام فيه الروح**»!!

وأخرج الإمام أحمد والحاكم وصحَّحه: «**أن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر**».

والغرغرة هي كون الإنسان يجود بنفسه، وهذا بخلاف الكافر والمنافق، ولو في حالة قدرته على النطق وقوله: «إني تبت الآن»، ولا الذين يموتون وهم كفّار، أخرج عبد بن أبي حميد وابن المنذر، عن أبي العالية أنه قال في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ﴾ [النِّساء: الآية ١٧] الآية، هذه للمؤمنين، وفي قوله: ﴿وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ﴾ [النِّساء: الآية ١٨] الآيتين. هذه لأهل النفاق وأهل الشرك، وأخرج ابن جرير عن الربيع ابن خيثم قال: نزلت الأولى في المؤمنين، ونزلت الوسطى في المنافقين، والأخرى في الكفار، ولذا قال تعالى في الأولى: ﴿عَلَى ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٨٠] وما قال في الثانية، وقال في الأولى: ﴿بِجَهَٰلَةٍ﴾ [النِّساء: الآية ١٧] وما قال في الثانية. فانظر ما أعظم حرمة الإيمان وما أعلى مرتبته؟! اللّهمّ ذوّقنا حلاوته حتى لا نسخط، وثبّتنا حتى نلقاك عليه، إنك المنعم المتفضّل.

* * *

## الموقف السابع والخمسون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النُّور: الآية ٣١].

أقول، مِن باب الإشارة، لا من باب التفسير: التوبة؛ الرجوع مطلقًا. وخصَّها الشارع بالرجوع من الكفر إلى الإيمان، ومِن المعصية إلى الطاعة، ومن حالة ناقصة إلى حالة كاملة، ومِن حال شريف إلى حال أشرف. وأمر التوبة عظيم، وشرفها جسيم، ومقامها مقام كريم. ولهذا امتنَّ الله بها وأطلقها على أشرف مخلوقاته وهم الأنبياء والمرسلون ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ وكانت متضمنة لشطر المقامات التي يسلك عليها السالكون إلى الله تعالى. والشطر الآخر الزهد، والمؤمنون المؤيَّة بهم، المأمورون بالتوبة، هم اليهود والنصارى والمشركون والمجوس والمحمديّون، فهو يدعو جميع عباده إلى سعادتهم ويخصُّ مَن يشاء بالتوفيق؛ كما قال:

﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [يُونس: الآية ٢٥].

فإنّهم كلهم يطلق عليهم اسم المؤمن، قال تعالى مخاطبًا لليهود والنصارى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ [النِّساء: الآية ١٣٦].

أي: يا أيها الذين آمنوا بموسى وعيسى، آمِنوا بمحمّد؛ فإن قلت: فلِمَ ذكر الكتاب الذي أنزل مِن قبل، يعني التوراة، وأمرهم بالإيمان بها؟! لو كان الأمر كما ذكرت؛ قلت: لكون التوراة فيها الإخبار بمحمّد ـ ﷺ ـ وبرسالته، وذكر بعض صفاته وشمائله وصفات أُمّته، لا أنهم لم يكونوا آمنوا بها قبل، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [العَنكبوت: الآية ٥٢].

وقال: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: الآية ٥١]. يريد المشركين.

وقال: ﴿أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: الآية ٧٢]؟!

وقال فيما رواه عن رسول الله ـ ﷺ ـ وهو في صحيح البخاري: «**أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر**».

فأمّا مَن قال: مطرنا بفضل الله ورحمته؛ فهو مؤمن بي كافر بالكوكب، ومَن قال: مطرنا بنوء كذا؛ فهو مؤمن بالكوكب كافر بي. فالعالم كلّه مؤمن وكافر، فهو بين مؤمن بالله كافر بغيره، وكافر بالله مؤمن بغيره، فشمل قوله تعالى: ﴿تُوبُوٓاْ﴾ [هُود: الآية ٣] جميع عباده. وأكّد ذلك بجميع، وما خصّ طائفة دون أخرى. وحيث كان المأمورون بالتوبة أنواعًا، كان ما منه المتاب أنواعًا، أدناها التوبة مِن الكفر، وأعلاها التوبة ممّا يتخيّله صاحبه ذنبًا، وليس بذنب في الحقيقة، وهي توبة الأنبياء، وبينهما درجات؛ فاليهود والنصارى والمشركون وما شاكلهم، مأمورون بالتوبة من الكفر بمحمّد ـ ﷺ ـ إلى الإيمان به، فيرجعون مِن الاسم «المضلّ» إلى الاسم «الهادي»، وكلاهما داخل تحت الاسم الجامع «الله» فتابوا مِن الله بوجه، إلى الله بوجه؛ فما كانوا خارجين عن الله، ثم تابوا ورجعوا إلى الله، فإنَّ الخروج عن الله محال؛ إذ هو القائل:

﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾ [البُروج: الآية ٢٠].

وإنّما التوبة منه إليه، فالتوبة ليست إلّا إلى الله، وجاءت إلى الربِّ قليلًا، حيث كان العالم محتاجًا إلى الاسم «الربّ» أكثر مِن احتياجه إلى غيره من الاسم؛ ولأن

حضرة الاسم «الربِّ» حضرة تنزل الشرائع والأحكام مِن حلال وحرام وغيرهما، وهو أحد الأسماء الثلاثة الأمّهات، وهي:

الله، والـرحـمـٰن، والـربُّ

وأمَّا قوله: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٥٤].

فتلك توبة عقوبة دنيوية بقتل أنفسهم؛ كأنّه يقول: ارجعوا وجودكم إلى موجدكم وخالقكم. والتوبة إلى الله إنما تكون من اسم خاص، ممّا دخل تحت حيطة الاسم «الله» إلى اسم خاص كذلك، والخروج إنما يكون من اسم خاص كذلك. ولهذا لا تكون توبة الله على العبد إلّا على الله، فلها بداية بالنسبة إلى الاسم الجامع «الله»، فإنه مع العبيد أينما كانوا، وعلى أيِّ حالة وجدوا، فهم في قبضة أسمائه يتردَّدون، وتحت عزّة سلطانه مقهورون، وهو المستعلي المستولي عليهم؛ فمن خرج عن قبضة أسماء الجلال دخل في قبضة أسماء الجمال، والعكس، ولا واسطة بينهما ولا برزخ، وتوبة العبد إلى الله لا تكون إلّا مِن إلى، فلها بداية، وهي إحدى الحضرتين الجلالية أو الجمالية، ولها نهاية كذلك. وأمَّا عامة المؤمنين المحمديين فهم مأمورون بالتوبة والرجوع من غلبة مشاهدة بعض الأسماء التي اشتمل عليها الاسم الجامع «الله» دون بعض، فأمّا المؤمن العاصي فإنه مأمور بالتوبة مِن غلبة مشاهدة أسماء الجمال، فإنه ما جَرّأه على المعصية إلا تأثير أحكام أسماء الجمال فيه، كالعفو، أو الودود، وقابل التوبة، والغفار والستار، والرحمٰن الرحيم... ونحوها. فإنه لو علم يقينًا أنه إذا عصى ربَّه لا يغفر له ولا يرحمه ولا يقبل توبته ما عصى قطعًا. فأمر تعالى العاصي بالتوبة، والرجوع إلى مشاهدة أسماء الجلال، التي تؤثر خوفًا مثل: شديد العقاب، والقهار، وشديد البطش، والمنتقم والضارّ... ونحوها. فإذا ثاب إلى مشاهدتها اعتدل رجاؤه وخوفه، فاستقام حاله؛ ففي اعتدال الخوف والرجاء النجاة. وفي غلبة أحدهما على الآخر الهلاك. وأمَّا المؤمن المطيع، فإنه مأمور بالتوبة والرجوع من غلبة مشاهدة أسماء الجلال كالحسيب والجليل والعزيز والمهيمن، والرقيب والجبّار، ونحوها. فإنها إذا غلبت مشاهدتها على المؤمن أثرت فيه خوفًا شديدًا، ربَّما أدَّى إلى القنوط واليأس، وهما مِن كبائر الذنوب. وإلى سوء الظنّ بالله ـ تعالى ـ وهي خصلة ليس فوقها من الشرِّ شيء، بنص الحديث؛ كما نقل في أخبار الخائفين. فإذا تاب ورجع إلى مشاهدة أسماء الجمال واتّساع الرحمة اعتدل خوفه ورجاؤه فيرجو كما يخاف،

وفي اعتدال الأحوال النجاة مِن الأهوال. وليس ذلك إلّا في مشاهدة الحضرتين على السواء. وأمّا خاصة المحمديين فإنهم أمروا بالتوبة والرجوع مِن الوقوف مع اسم إلـٰهي إلى اسم إلـٰهي، فإن الوقوف مع اسم خاصٍّ، من حيث المعنى الذي دلَّ عليه ذلك الاسم حجاب عن بقية الأسماء. والمطلوب التخلُّق بجميع الأسماء التي دلّ عليها الاسم «الله»، فيتوب ويرجع من اسم إلى اسم، فتكون توبته من الله إلى الله، فما يخرج عن الله؛ كما قال قائلهم:

يكون معي ويدعوني إليه فأتركه وآتيه مجيبًا

كالطائر ينتقل في أغصان الشجرة وما خرج عن الشجرة، فيحسُّ في كل غصن بأمر، ما أحسَّ به في الآخر، يجد في غصن نعومة وفي آخر خشونة وفي آخر لينًا وحركة، وفي آخر يبسًا وسكونًا، إلى غير ذلك ممّا تعطيه أغصان الشجرة. وهكذا يختلف ما تعطيه معاني الأسماء الإلـٰهيّة مِن الأذواق الخاصة بكل اسم، وهي التوبة مِن حال ناقص إلى حال كامل، وأمّا خاصّة الخاصّة فهم مأمورون بالتوبة مِن التوبة، فيشهدون أنه تعالى هو التائب بهم، فإن توبتهم مِن أفعالهم. وأفعالهم لله، ليس لهم منها شيء. والتوبة من جملة ذلك، قال العارف الكامل ابن العريف الصنهاجي:

قد تاب أقوام كثير وما تاب من التوبة إلّا أنا

وأمّا توبة الرسل والأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، فليست مِن ذنب ولا مِن نقص، فإنهم الأكملون في أنفسهم، المكمِّلون غيرهم. فلهذا نقول: التوبة لا تستلزم الذنب والمخالفة لأمر الله تعالى، كما أن المغفرة الواردة في الكتاب والسنّة للأنبياء والرسل لا تستلزمه. فليست التوبة والمغفرة مخصوصتين بما سمَّاه الشارع ذنبًا، فقد يكونان ممّا يراه التائب غير لائق بجلال مولاه بحسب مرتبة التائب ومقامه، ومرتبة علمه بجلال إلـٰهه وعظمته، وحقارة العبودة وافتقارها، وإن لم يكن ذلك الأمر ذنبًا منهيًا عنه، وأكمل الخلق علمًا بهذا وقيامًا بمقتضاه الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ولهذا ترى الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ يتوبون ويستغفرون مِن أشياء هي عند الأولياء مِن أكبر القربات، فضلًا عن عامَّة المؤمنين، وانظر إلى ذنوبهم التي يذكرونها عند طلب الخلائق منهم الشفاعة يوم القيامة، تعرف هذا! فعلوُّ مقامهم، وكمال علمهم بجلال الله اقتضى لهم ذلك. ولما رأوا ذلك ذنبًا وتابوا واستغفروا منه تركهم الحقّ ـ تعالى ـ على ذلك، وقال لهم: غفرت لكم. والمغفرة على ضربين: ضرب

هو الستر عن العقوبة، وضرب هو الستر عن الوقوع في الذنب، أو ما سمَّاه ذنبًا، وإن لم يكن عند الحقّ ـ تعالى ـ ذنبًا، نحو قوله تعالى:

﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ①﴾ [الفَتح: الآية ١] الآية.

فالمغفرة ليست من ذنب، وإنما ذلك أنه ـ ﷺ ـ كان مستعجلًا للفتح مستبطئًا للنصر، خوفًا على مَن آمن به مِن الفتنة، لقلَّتهم ولفاقتهم؛ كما قال تعالى:

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ﴾ [يوسف: الآية ١١٠] الآية.

أي يئس الرسل ممَّن كذَّبهم، أنه لا يؤمن. وظنّوا أن أتباعهم لمَّا تأخر النصر عنهم كذَّبوهم، جاءهم نصرنا، فرأى ـ ﷺ ـ أن الاستعجال والاستبطاء غير لائقين بمرتبة النبوَّة التي هي عبودة محضة، لا يشوبها تدبير ولا اختيار مع الحقّ ـ تعالى ـ بوجهٍ من الوجوه، فعدَّ ما صدر منه ذنبًا، فأخبره ـ تعالى ـ أنه فتح له فتحًا مبينًا ليغفر له ما تقدَّم مِن ذنبه، وهو ما سمَّاه الرسول ـ ﷺ ـ ذنبًا وليس بذنب شرعي، فهو غفر وستر للاستعجال والاستبطاء، فالفتح معلول للمغفرة، أي فتحنا لك لنغفر ونستر ما وقع فلا تهتمّ منه، بعد أن أخبرناك أننا غفرناه لك «وما تأخَر» أي ليغفر لك ويسترك ويحجبك عن مثل ما سمّيته ذنبًا، فلا يقع منك في المستقبل؛ إذ بعد الفتح لا استعمال ولا استبطاء، فهو غفران عن مثل ما سمَّاه ذنبًا لا لذنب، فمغفرة ما تقدَّم، غير مغفرة ما تأخَر. وقوله تعالى:

﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبَة: الآية ١١٧].

أما توبته على النبي ـ ﷺ ـ فهي معروفة ممّا تقدم. وأمَّا توبته على المهاجرين والأنصار فلم تكن من ذنب ظاهر في هذه القصّة، ولذا شركهم تعالى مع النبيّ ـ ﷺ ـ في فعل التوبة. وإن اختلفت التوبتان في الماهيَّة. ولهذا ما قال: تاب عليهم، ليتوبوا؛ كما قال في الثلاثة الذين خلفوا، إشارة إلى أنها توبة تكميل لا توبة ذنب. وتدبَّر قوله: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ﴾ [التوبَة: الآية ١١٧] فإن فيه تنويهًا بقدرهم، وتعظيمًا لشأنهم، وإخبارًا بأنَّ عنايته ـ تعالى ـ بهم سابقة، وتوبته عليهم متقدِّمة، وتوبتهم لاحقة، فتوبته عليهم سبقت ما عساه أن يكون منهم. وذلك أنهم ـ رضوان الله عليهم ـ لما اتّبعوه ـ ﷺ ـ في ساعة العسرة، وهي غزوة تبوك، وكانت كما أخبر تعالى في ساعة العسرة، كان الغزاة مِن الصحابة يعتقبون بعيرًا بعيرًا، وجاعوا حتى اقتسموا تمرة تمرة، وعطشوا حتى نحروا الإبل وعصروا الكرش وشربوا ما فيها، وكانت في حرٍّ

شديد وقت شهوة الظلال، واستقبل ـ ﷺ ـ عدوًّا كثيرًا، ومفازًا بعيدًا، فحدّثتهم أنفسهم بما يرضون به عنها، ويستعظمون فعلها، ويرون العمل لها، وأصل كل بليَّة ومعصية الرضى عن النفس، فتداركهم الله ـ تعالى ـ وتاب عليهم مِن هذا الحديث النفسي، وأراهم منَّة الله ـ تعالى ـ عليهم، وأشهدهم أن ما حازوه من الفضل بنصرة رسول الله ـ ﷺ ـ والصبر معه في البأساء والضرّاء وحين البأس؛ هو مِن فضله ـ تعالى ـ عليهم، ورحمته بهم؛ فيحقّ عليهم الحمد والشكر عوضًا عن طلب الأجر، فتوبته عليهم هي مما حدّثتهم به أنفسهم مِن رؤية أفعالهم، إلى مشاهدة فعل الله ـ تعالى ـ بهم، وتفضُّله عليهم. ثم زادهم منَّة على منَّة، وفضلًا على فضل، ثم تاب عليهم توبة أخرى، هي من صدور رؤية التوبة منهم ونسبتها إليهم، بأن أراهم أنه ـ تعالى ـ الفاعل القابل، كما أخبر أنه التوّاب، وأنه يقبل التوبة عن عباده؛ فتابوا من التوبة. فأشهدهم أولًا توحيد الفعل في التوبة الأولى، وأراهم توحيد الوصف في التوبة الثانية، وعلى الثلاثة الذين خلفوا وهم من الأنصار، ليس فيهم مهاجرين، وهم مرارة بن الربيع، وهلال بن أُمية، وكعب بن مالك ـ رضي الله عنهم ـ، فإنهم خلفوا عن الاعتذار بما اعتذر به المنافقون؛ فليس المراد أنهم خلفوا عن الغزو، وجمعهم ـ ﷺ ـ مع النبي والمهاجرين والأنصار في فعل التوبة، وهي قوله: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ﴾ [التوبَة: الآية ١١٧] وإن كانت توبته تعالى على الثلاثة مِن ذنب ظاهر، وهو تخلُّفهم عن رسول الله ـ ﷺ ـ ليعلم أنه ـ ﷺ ـ له بهم عناية سابقة، ومَن سبقت له العناية لم تضرُّه الجناية، لا سيَّما وقد حصل لهم بسبب التخلُّف مِن الانكسار والذلَّة ما أخبر به تعالى عنهم، ومعصية أورثت ذلًّا وانكسارًا، خيرٌ مِن طاعة أورثت عزًّا واستكبارًا، ثم أخبر تعالى أنه تاب عليهم ليتوبوا، فتوبته عليهم سابقة توبتهم، فليست كتوبة مَن لم تتقدّم توبة الحقّ على توبته، فإن هذا بين قبول وردٍّ وخوف ورجاء. فأمَّا أن تقبل، فيكون ممَّن قال فيهم تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ﴾ [المَائدة: الآية ٣٩].

أي: يقبل توبته، وإمّا أن تردَّ، فيكون ممّن قال فيهم: ﴿لَّن تُقۡبَلَ تَوۡبَتُهُمۡ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٩٠].

ففي الأخبار يتقدم توبته عليهم ليتوبوا، جبرًا لقلوبهم المنكسرة مِن أجله ـ تعالى ـ، فإنه ـ تعالى ـ كما أخبر عند المنكسرة قلوبهم من أجله، والحقّ ـ تعالى ـ تارة يجعل فعله سابقًا وفعل العبد مصلّيًا، كما في هذه الآية، وكما في قوله: ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: الآية ٥٤]. إظهارًا لعنايته بالعبد.

وتارة يجعل فعل العبد سابقًا وفعله مصليًا، كما في قوله: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ﴾ [المَائدة: الآية ٣٩].

وقوله: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ٤٠]، ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٥٢]، ونحو ذلك.

* * *

## الموقف الثامن والخمسون بعد المائتين

قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨﴾ [آل عمران: الآية ١٨].

هذه الشهادة شهادة علم، لا شهادة شهود ورؤية، فإنها شهادة بالألوهة، والألوهة تعلم ولا تشهد، فإنها مرتبة الذات. والمراتب أمور معقولة، وإنما المشهود آثارها، فالألوهة مشهودة الأثر مفقودة في النظر، تعلم حكمًا، ولا ترى رسمًا، بخلاف الذات؛ فإنها تشهد من بعض وجوهها، ولا تعلم علمًا إحاطيًا؛ فإن العلم يقتضي الإحاطة بالشيء مِن جميع جهاته، والذات مطلق، والمطلق إذا علم لا تعلم حقيقته، وإنما يعلم بعض وجوهه واعتباراته، فالذات مرئية العين، مجهولة الأين، ترى عيانًا، ولا يدرك لها بيان، ألَا ترى أنك إذا رأيت رجلًا مثلًا، تعلم أنه موصوف بأوصاف متعدّدة، فتلك الأوصاف إنما تدركها بالعلم والاعتقاد أنها فيه، ولا ترى لها عينًا. وأمّا ذاته فإنك تراها بجملتها ولكن تجهل ما فيها من بقية الأوصاف؛ إذ يمكن أن يكون لها ألف وصف وما بلغك إلَّا بعضها، فالذات مرئية والأوصاف مجهولة. والوصف لا يرى وإنما المرئيّ أثره، فلا يرى من الشجاعة إلّا الأثر وهو الإقدام، ولا مِن الكرم إلَّا البذل. والملائكة عباد الله المكرمون، علمهم بالألوهة ضروري لا مكتسب، بدليل برهان. وأولوا العلم: الأنبياء والرسل والأولياء والمؤمنون، وهؤلاء الثلاثة شهدوا بثلاثة أشياء.

أولها: إثبات الألوهة للذات، المشار إليها بالهو، الذي هو في حقّه تعالى، إشارة إلى كنه الذات، باعتبار أسمائه كلّها، مع الفهم بغيبوبة ذلك في اصطلاح الطائفة العليّة، فهوية الحق ـ تعالى ـ غيبه الذي لا يمكن ظهوره، لكن باعتبار جميع أسمائه تعالى. ومعنى قوله الهويّة غيب، أنها لا تدرك، لا أن للحق غيبًا وشهادة مثل ما للمخلوقين، فإن غيب الحقّ عين شهادته، وشهادته عين غيبه، ولا يعلم غيبه وشهادته

على ما هي عليه إلَّا هو تعالى، فقوله: «هو» عين قوله: «أنا» باعتبار شمول ظهوره لبطونه، وبطونه لظهوره؛ فإنه القائل: ﴿إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [النَّمل: الآية ٩].

يقول الهويَّة المشار إليها بالهو المتّصل، بأن هي عين الأنية المشار إليها بلفظة «أنا»، وهذا معنى قولهم: ظاهر الحق عين باطنه، وباطنه عين ظاهره، من جهة واحدة، لا أنه باطن مِن جهة وظاهر من جهة أخرى.

ثانيها: الشهادة بوحدة الألوهة التي شهدوا بثبوتها للذات الإلـه، والعلم بوحدة الإلـه هو المأمور به في الكتب الإلـهيّة، والإخبارات النبويَّة، وما بعثت الرسل إلَّا به ولأجله، وكل كلام ورد فيما يتعلّق بالإلـه مِن الله ـ تعالى ـ أو مِن رسله أو مِن ورثة رسله ـ ﷺ ـ عليهم جميعًا، إنما هو في هذه المرتبة، وهي الألوهة، وأمَّا الذات، فما ورد فيها كلام عن الله، ولا عن رسله، بل ما تكلّم الحقّ فيها إلَّا بالنهي عن الخوض فيها وطلب معرفتها، قال تعالى:

﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٢٨].

وما تكلّم رسوله ـ ﷺ ـ فيها إلَّا كذلك، قال: «**تفكّروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته**».

وآلاؤه هي آثار أسمائه الفعلية، وهي أحد أقسام أسماء الألوهة، وكلُّ مَن تكلّم في الذات، فإنها ليست جوهرًا مثلًا ولا عرضًا ولا كذا ولا كذا من المتكلّمين، فقد أساء الأدب وتعدَّى الحدَّ، وإن جلَّت رتبته في العلم.

ثالثها: قيامه بالقسط أي العدل، بمعنى أنه لا تفاوت في قيُّوميَّته التي هي عين ذاته بين مخلوقاته، فإن قيُّوميَّته لا تتجزأ ولا تتبعَّض، فهي واحدة مع كلّ مخلوق، العرش والبعوضة على حدٍّ سواء فيها، ومع هذا فلا يظهر مِن آثار قيُّوميَّته ـ تعالى ـ على كل مخلوق إلَّا بقدر استعداد ذلك المخلوق، بحسب مزاج صورته الطبيعية، أو الطبيعية العنصريّة، وبحسب عينه الثابتة أعطى كل شيء خلقه، لا يزيده ذرَّة ولا ينقصه عن استعداده ذرَّة، ولا يظلم ربّك أحدًا، ينقص من استعداده أو زيادته، فهذا هو القيام بالقسط الذي حارت فيه الأفهام، وكلَّت دونه الأوهام. ولهذا قرن تعالى وصفه بأنه قائم بالقسط، بالألوهة؛ إذ هي مرتبة إعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه من الوجود والعدم والحقّ والخلق:

﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦٣].

هذه شهادة الحقّ ـ تعالى ـ لنفسه بنفسه بالألوهة ووحدتها كما يعلم هو بانفراده مِن غير مشاركة مخلوق مِن ملك وإنس وجنٍّ، فلا يعلمه كما هو إلّا هو العزيز الذي انقطعت الأوهام دون العلم الحقيقي بألوهته، فما كشف تعالى من ذلك لمخلوقاته إلّا النذر الذي تحتمله عقولهم، ولا تتلاشى عند كشفه الحكيم، في تنزُّله إلى عقول مخلوقاته من ملك ورسول ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمن، حتى شهد كل صنف منهم بما علمه مِن ذلك، مع تفاوت أشخاصهم شخصًا شخصًا فيما علموه من ألوهته، التفاوت الذي لا يدرك ولا ينحصر، فإنه ما اتّفق اثنان مِن المخلوقات فيما شهدوا به مِن كلِّ وجه، والله واسع عليم.

* * *

## الموقف التاسع والخمسون بعد المائتين

**قال تعالى حكايةً عن أهل النار:** ﴿يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: الآية ٢٧].

وأكذبهم تعالى في تمنّيهم هذا فقال: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: الآية ٢٨].

من الكفر والمعاصي، وتكذيب الحقّ ـ تعالى ـ لهم، ليس لقضائه عليهم بذلك، وسبق العلم به فقط، كما يقوله الجمهور؛ لأن القضاء يتبع العلم، والعلم يتبع المعلوم. فبالعلم ينكشف المعلوم على ما هو عليه. والمعلوم لا يمكن أن يتبدَّل عمّا هو عليه؛ لأن العلم يصير ـ حينئذٍ ـ جهلًا، وإنما تكذيبه تعالى لهم لما علمه من اقتضاء حقائقهم وطلب استعداداتهم، وأنها لا تقتضي إلّا الكفر وما يلزمه ويتبعه، فما لها استعداد إلّا لقبوله. فمعنى الآية: إشارة لما تداولته الصوفية بينهم مِن القول بالاستعداد والقابليّة. والاستعداد عند الطائفة العليَّة، هو الاستعداد للوجود بشرط كذا وكذا، له لوازم وتوابع هي داخلة فيه وتابعة له كاللّوازم البيِّنة عند المناطقة. فيكون كأنه جزء من الماهيَّة، والحقيقة لا تتمُّ الماهية والحقيقة إلّا بحصوله، فلا بدَّ مِن حصوله. ولو تكون لحصوله موانع فلا بدَّ مِن دفعها، أو شرائط فلا بدَّ مِن كونها، وهذا هو الاستعداد الكلِّي الذاتي، لا الاستعداد العرضي الجزئي؛ فإن الاستعداد على قسمين: كليٍّ وجزئي، كما قلنا، والاستعداد والقابلية والتهيّؤ والقبول للشيء المستعدّ له، إذا وردا بمعنى واحد، وينفرد الاستعداد بالطلب الاستعدادي، فإنه يطلب المستعد له طلبًا حثيثًا؛ لأن الاستعداد مأخوذ من قولهم: اعتد فلان لطلب الشيء الفلاني.

والشيء يطلبه المزاج كما تطلبه المرتبة إذا ظهر في الوجود، ولكن هذا الطلب الاستعدادي الكلّي قد تعرض موانع بينه وبين المطلوب، وقد تكون لحصوله على المطلوب شروط يتوقف على وجودها، والموانع والشروط قد تكثر، فيطول الأمد ويبعد الحصول على المطلوب، وقد تقلُّ، وقد لا تكون موانع ولا شروط، فيحصل المطلوب بسرعة وبلا تعمُّل ولا تعب. والعمل في رفع الموانع وحصول الشرائط لحصول ما هو مطلوب بالاستعداد الكلّي الذاتي هو الاستعداد الجزئي، مثلًا كل إنسان ـ من حيث إنسانيّته وحقيقته ـ مستعدٌّ بالاستعداد الكلّي إلى ظهور الصورة الإلـهيّة فيه، ولكن قد يتوقَّف حصول هذا التجلّي المستعدُّ له بالاستعداد الكلّي على رفع موانع وحصول شرائط ـ كما قلنا ـ فخوض السالك لطريق أهل الله ـ تعالى ـ في الرياضيات النفسيَّة والمجاهدات البدنيَّة ومعانقة الآداب الشرعية لرفع الموانع الطبيعية، والاقتضاءات الشهوانية النفسيّة، وتحصيل الشرائط بتصفية محل التجلّي وتنويره بالأذكار، ومواصلة الاعتبار، والتعرّض لنفحات الحقّ ـ تعالى ـ بالأسحار، هو الاستعداد الجزئي العرضي، وهذا ما ذكره بعض الأكابر، وهو أن المرآة من حيث هي مرآة، لها قابلية لأن ينظر الملك فيها وجهه، وليس لها استعداد لأن ينظر فيها وجهه؛ إلّا إذا كانت محلّاة بأنواع الجواهر، مزيَّنة بالحلي الفاخر، فعبَّر بالقابلية عن الاستعداد الكلّي الذاتي، وبالاستعداد عن الاستعداد العرضي الجزئي، والاستعدادات الكلية الذاتية غير مجعولة، فلا توصف بالخلق، فلهذا هي لا علَّة لها، ولا يقال عليها «لم»؟ لأنها حصلت في العلم الذاتي بالتجلّي الذاتي المعبَّر عنه عند الطائفة العلية بالفيض الأقدس، من غير تخلُّل اسم من الأسماء، ولا صفة من الصّفات، كالإرادة والقدرة والاختيار، وهي محصورة في كلّيات أربع، كما ورد في الصحيح: «الرزق، والأجل، والشقاوة، والسعادة»(١) وجميع ما يطرأ على الإنسان؛ فهو من توابع هذه الأربعة ولوازمها. وظهور بعضها قد يتوقَّف على أسباب وشروط، والمجعول المخلوق وهو الاستعداد الجزئيّ العرضي، هو الذي يعلّل ويعتبر وزنه بالميزان الشرعيّ. والتعمُّل بالاستعداد الجزئي، قد يفيد في حصول المستعدّ له، إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع جميعها، وقد لا يفيد لنقص بعض، أو بقاء بعض الموانع خفيَّة عند هذا، إذا

(١) يشير إلى قول النبي ﷺ: «يجمع خلق أحدكم في بطن أمه أربعين ليلة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله عزّ وجلّ إليه مَلَكًا من الملائكة، فيقول اكتب عمله وأجله ورزقه واكتبه شقيًا أو سعيدًا» الحديث رواه أحمد في المسند عن عبد الله بن مسعود برقم (٣٩٣٣).

كان الاستعداد الجزئي مستندًا إلى استعداد كلّي، كالمثال المذكور؛ وإلَّا كان عملًا في غير معمل، وضربًا في حديد بارد، وإن كان هذا أيضًا من مراتب الاستعداد الكلّي، فإنه هو الذي اقتضى هذا العمل الذي لا يحصل به مطلوب، والاستعدادات الكليَّة غيبيَّة خفيَّة عن المستعدِّ وغيره، فلا يطَّلع عليها إلَّا من أطلعه الحقّ ـ تعالى ـ على الأعيان الثابتة في العلم الأزليّ، وذلك خاصّ بالأبدال السبعة، وهم الأفراد الأربعة والقطب والإمامان. وأمَّا العموم، فإنما يدركون الاستعدادات الجزئية فيقولون: فلان مستعدٌ لكذا، فينزلون الاستعدادات الجزئية منزلة الاستعدادات الكليّة، ثم إنهم يرون شخصًا عالمًا عاقلًا مدبّرًا جامعًا لصفات الكمال، في مرتبة سافلة عند الملك مثلًا، ويرون مَن دونه في صفات الكمال أو لا كمالات له أصلًا؛ في مرتبة عالية عند الملك، فيتوهَّمون أنه مقصِّر بهذا الكامل دون استعداده، وأنه أعطى لمن دونه في الكمالات فوق استعداده، وليس الأمر كما توهَّموا، فإن هذه الكمالات استعدادات جزئية عرضية، هي من لوازم الاستعداد الذاتي الكلّي ومراتبه، فلا أثر لها ولا اقتضاء، والذي أعطى المرتبة العالية مع عدم الكمالات، أعطاه استعداده الكلّي الذي هو غير متوقِّف على وجود شرط لا مانع له، وهكذا هو الأمر في جميع الناس من علم وغنى وعزٍّ وجاه، ومراتب دنيوية وأخروية فتحصل لمن لا استعداد عرضيٌ له في تحصيلها، ولا تحصل لمن له استعداد عرضي جزئي في تحصيلها، وقد تحصل بعد تعب وعناء، وقد تحصل آخر جزء من العمر، لوجود شرطها وانتفاء مانعها مثلًا، وكل ذلك راجع إلى الاستعداد الكلِّي الذاتي ولوازمه وتوابعه وشرائطه وموانعه، فليس لجاهل ولا لخامل ولا لمعتوه ولا لفقير ولا لمبتلى بأنواع البلايا، ولا لشقي ولا لغيرهم ممَّن يطلب كمالًا دنيويًا أو أُخرويًا حجَّة على الله، فإنه تعالى ما أعطى كلَّ أحد إلَّا ما أعطاه استعداده الكلّي الذي هو كجزء من حقيقته، وما منعه إلَّا ممّا لا يقبله استعداده لو أعطاه إياه، فإن الحق تعالى جواد لا يبخل. وطلب الاستعداد الذاتي مُجاب لا يرد، ولهذا الاستعداد الكلّي الذاتي الكامن في العباد أشار ـ ﷺ ـ في الصحيح: «**إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنّة فيما يبدو للناس، حتى لا يبقى بينه وبين الجنّة إلا شبر أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار. وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار. .**» الحديث بطوله في صحيح البخاري.

فالرجل الأول له استعداد كلّي ذاتي للكفر، فإنه كان مستعدًا للوجود بشرط الكفر، والكفر له لوازم وتوابع وأحوال، من جملتها دخول النار. وكان لظهور الكفر الذي هو مستعدٌ له منه موانع، ربَّما تكون كثيرة، ولما حانت وفاته، وكانت الدنيا هي

موطن الكفر والإيمان لا الآخرة، ارتفعت الموانع، وحصلت الشرائط فظهر ما كان مستعدًّا له وهو الكفر، فمات كافرًا. وأمّا ما كان يعمله من عمل أهل الجنّة فهو من الاستعداد الجزئي الذي لا أثر له في حصول المطلوب، وإن كان من مقتضيات الاستعداد الكلّي عوارض عرضت وأحوال حالت، فـ لله الحجّة البالغة على أهل النار، فليس لأحد منهم أن يقول: يا ربّ لم جعلتني مِن أهل النار؟! فإنه تعالى يقول له: ما جعلت إلّا ما علمت، وما علمت إلّا ما أنت عليه، فإن حقيقتك مركّبة من الاستعداد للوجود بشرط الكفر ولحقائق غير مجعولة؛ لأنها معدومة، وإن كانت ثابتة فما أعطيتك إلّا ما طلبته باستعدادك، فإنّه مِن حقيقتك. ولو أعطيتك خلافه؛ ما قبلته، ولرددته، لأنه يلزم من إعطائك خلاف ما أعطيتك قلب حقيقتك، وقلب الحقائق محال؛ فليس لشيء أن يقول: يا ربّ لِمَ جعلتني أنا؟! فإنه كلام وسؤال مهمل، وإنما كانت دعوة الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ للمستعدِّين للإيمان والكفر سواء، لئلّا تكون للناس على الله حجّة بعد الرسل، فمن أهل النار مَن يقنع ويسلِّم بحجَّة إرسال الرسل، ومنهم مَن لا يقنعه ذلك؛ فيحتجّ الحق عليه باستعداده، وهذا مِن سرّ القدر، الذي منع الله عباده من الاطّلاع عليه، ونهى رسول الله ـ ﷺ ـ عن السؤال عنه، والخوض فيه، لا يقال إنكم ذكرتم أن كلَّ إنسان له استعداد ذاتي كلّي، لتجلّي الصور الإلـٰهيّة فيه، وطلب الاستعداد مُجاب لا يرد. ونحن لم نرَ هذا الأمر حصل إلّا لأفراد قليلين من أولياء الله تعالى؛ لأنّا نقول: لا بدَّ مِن حصول ذلك، عند وجود الشرائط وانتفاء الموانع، وحضور الوقت المقدَّر لذلك، وهو من الشرائط، إمَّا في الدنيا وإمَّا عند الموت، وإمَّا في البرزخ وإمّا في الجنّة، لمن يدخلها أولًا، وإمّا بعد الخروج من النار بالشفاعة الخاصة والرحمة، وإمّا بعد الرحمة العامّة لأهل النار في النار جميعًا، فافهم.

* * *

## الموقف الستون بعد المائتين

**روى مسلم والبخاري في صحيحهما، في حديث جبريل المشهور أنه قال لرسول الله ـ ﷺ ـ: ما الإحسان؟ فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك»**. . الحديث بطوله.

«كأن» هنا، يتعيّن أن تكون للتحقيق، وهو أحد معانيها، كما هي في قول القائل يرثي هاشمًا جدَّ رسول الله ـ ﷺ ـ واسمه عمرو.

فأصبح بطن مكّة مقشعرًّا كأن الأرض ليس بها هشامُ

وليس هشام بها تحقيقًا، ولا يصحُ أن تكون «كأن» في الحديث، للتشبيه، عند أهل الله، فإن التشبيه من المجاز، والمجاز يصحُ رفعه، فتقول في قوله: كأن زيدًا أسدٌ، ليس زيد بأسد، وتصدق. ولا يصحّ في الحديث أن تقول: أعبد الله، فإنك لست تراه، بإجماع العلماء بالله، فإنه كذب. إخبار بخلاف ما هو الأمر عليه، فإنك تراه تحقيقًا، عرفت أو جهلت، بل قال الشيخ الأكبر: «مَن نظر غير الله في صلاته فما صلَّى». قوله: «فإن لم تكن تراه» بأن كنت مِن المحجوبين بحجاب التنزيه المطلق، المعقولين بعقال العقل الموثق، المانعين تجلّي الحق - تعالى - في الدنيا، فليس هذا بعشّك فادرجي، واعبده على أنه يراك، فإن العقل مِن حيث هو عقل ليست له إلّا هذه المرتبة، وهو أنه يراك. وأمّا أنك تراه، فالتنزيه العقلي - لا الشرعي - يمنعه من ذلك ويحجبه عمّا هنالك؛ فإن العقلاء يظنّون أنَّ متعلق علمهم ورؤيتهم إنما هي مظاهر الأسماء التي دلّت عليها الآثار، وأن الحقّ - تعالى - ليس بمرئيّ ولا معلوم إلا علمًا إجماليًا مِن حيث كونه الخالق الموجد سبحانه، وإنما عبّر - ﷺ - بكأن، لأنه علم أن المقيّد بقيد العقل والتنزيه المطلق لا يدرك التجلّيات في المظاهر الخيالية وغيرها، التي ورد الشرع بها كتابًا وسنّة، إلّا بالحلول أو الاتّحاد ونحو ذلك ممّا أجمع العقل والشرع والكشف على استحالته؛ فهو لا يتعدّى مرتبته ومناجاته بصريح الحقّ، ممّا يشوّش فكره ويوجب له دغدغة في إيمانه، إلّا إذا أوّله وردَّه إلى مرتبة عقله فرفق به - ﷺ - في العبارة. وأمّا من اختصّه الله برحمته، وكشف له عن أسرار معرفته، فجمع بين التنزيه والتشبيه الشرعيين، وترقّى عن التنزيه العقلي القادح فيما ورد في الكتاب والسنّة؛ فهو يعلم مراد رسول الله - ﷺ - وهو - ﷺ - أوتي جوامع الكلم، فهو يتكلّم بالكلمة الواحدة لفظًا، المتعدّدة معنى، وكلُّ طائفة، بل كل شخص يفهمها بحسب استعداده، والكل من مقصده - ﷺ - ومراده فهو - ﷺ - إمام المعلمين والمؤدّبين، أمرك بعبادة الله، وأخبرك أنك تراه، وإن كنت لا تعرفه؛ فإنه ليس كلُّ مَن رأى علم، فلا معوَّل إلّا على العلم، ولا حجاب إلّا الجهل، والجهل عدم، لا عين له. مثلًا إذا كنت تطلب شخصًا لست تعرفه بعينه، فقد رأيته وما رأيته، فلا تزال تطلبه وهو معك، حتى يأتيك مَن يعرّفك به، أو يتعرَّف هو بنفسه لك، ولهذا قال سادتنا في العلم الإلٰهيّ: إنه عين الذات؛ إذ لو لم يكن عين الذات، لكان المعوَّل عليه غير الذات الإلٰهية:

أُنظر إلى وجهه في كلّ حادثة ... مِن الكيان ولا تخبر به أحدًا

فما ترى عين ذي عين سوى عدم ... فصحَّ أن الوجود المدرك الله

* * *

# الموقف الواحد والستون بعد المائتين

**روى مسلم في صحيحه عنه ـ ﷺ ـ ممّا يرويه عن ربِّه: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، مَن نازعني واحدًا منهما قصمته».**

اعلم أن الكبرياء والعظمة حضرتان، أو قل مرتبتان للحق ـ ﷻ ـ، ثابتتان له ـ تعالى ـ شرعًا وكشفًا، فمن نازعه لينزع عنه واحدة منهما وينفيها عنه ويسلبه منها قصمه تعالى وأهلك بالجهل، فإنه لا هلاك أهلك مِن الجهل به تعالى، فالكبرياء حضرة التشبيه الواردة في الكتب الإلـٰهيّة، والأخبار النبويَّة، المسمّاة عند المتكلّمين بالصفات السمعيَّة، ولذا شبّهها بالرداء، فإن الرداء ظاهر محسوس، وهو حجاب على المرتدي، وقد ورد في الصحيح: «**وليس بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربّهم إلّا رداء الكبرياء على وجهه في جنّة عدن**»[١]

وهو كناية عن حضرة التشبيه، والعظمة حضرة التنزيه، فإن العظمة إنما تقوم بنفس المعظِّم (اسم فاعل) للمعظَّم (اسم مفعول) وكذلك التنزيه، إنما يقوم بنفس المنزِّه له تعالى. وشبّهها بالإزار، لكون الإزار مستورًا بالرّداء، وكذا حضرة التنزيه، فإنها مستورة بالعدم، فإنها حضرة العدم؛ فهاتان الحضرتان ثابتتان له تعالى كتابًا وسنَّة وكشفًا، أعني مرتبتي التنزيه والتشبيه الشرعيين. فمَن نازع الحقّ ـ تعالى ـ لينزع عنه رداءه، وهو حضرة التشبيه، بأن يكون منزَّهًا فقط، وهو المقتصر على مدارك العقول، كالحكيم والمتكلّم الصرف النافيين حضرة التشبيه، وذلك لأن الإلـٰه الذي أرسل الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بما أخبرت عنه به وسمته ونعتته، ما هو الإلـٰه الذي أدركته العقول، فإن إلـٰه الرسل مطلق مشبَّه منزَّه. وإلـٰه العقول محجر عليه، لا يكون كذا ولا كذا، منزَّه فقط. فمن كان منزَّهًا فقط، كالحكيم والمتكلّم، أو مشبّهًا فقط كالحلولية والاتّحادية. والآخذين بظواهر الإخبارات الإلـٰهيّة والنبويَّة، فذلك هو الذي نازع الحقّ في كبريائه وعظمته، وهو الذي توعَّده الحق وأخبر أنه يقصمه. والمراد مِن هذا الخبر الإلـٰهي، الجمع بين التنزيه والتشبيه، فإن رفع النقيضين في مثل هذا، يؤذن باجتماعهما. ولهذا جمعهما تعالى في قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: الآية ١١] منزَّه، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١] فشبَّه.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب التفسير، باب ومن دونهما جنتان، حديث رقم (٤٨٧٨). ورواه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، حديث رقم (٢٩٦ ـ ١٨٠).

قال قدوة العلماء بالله مِن الأولياء محيي الدين الحاتمي ـ رضي الله عنه ـ:

فإن قلت بالتنزيه؛ كنت مقيّدًا ... وإن قلت بالتشبيه، كنت محدّدًا
وإن قلت بالأمرين؛ كنت مسدَّدًا ... وكنت إمامًا في المعارف سيّدا

وقال: ونزهه وشبهه، أو قم واقعد في مقعد الصدق، وأن التنزيه الشرعي لا يقابله التشبيه الشرعي ولا ينافيه، فإنه عبارة عن انفراد الحقّ ـ تعالى ـ بكمالاته، التي لا يشاركه أحد فيها، بخلاف التنزيه العقلي، فإنه نفي ما يتوهَّم أنه نقص في الجناب الإلـهيّ. ونفي الشيء فرع ثبوته، أو توهُّم ثبوته، والحقُّ ـ تعالى ـ نزيه لذاته، لا بتنزيه منزِّه. ولهذا غلط المتكلِّمون فجعلوا الكمالات الحق ـ تعالى ـ أضدادًا. فكلّما وصفوه بوصف كمال نزَّهوه عن ضدّه، وليس لكمالات الحقّ ـ تعالى ـ أضداد، فإن الضدَّ إنما يتصوَّر في المحل القابل للشيء أو ضدّه، والحقُّ ـ تعالى ـ غير قابل لضد الكمال، فلا يصحُ أن يكون لكماله ضدٌّ. وهاتان الحضرتان يظهر بهما الحقّ ـ تعالى ـ في المسمّى «غير أو سوى»، فإن التنزيه إنما يظهر أثره في المنزِّه (اسم فاعل) وكذلك العظمة، فالملك عنده كآحاد الناس، لا عظمة له، فإذا عرف أنه الملك، قامت له في نفسه عظمة فعظَّمه لذلك وبجَّله. فلو كانت العظمة قائمة بالملك لعظَّمه كلُ مَن رآه، بمجرّد الرؤية، وليس الأمر كذلك، فالعظمة إنما تظهر في العارف بمقام معروفه وبما يستحقّه من الإعظام والإجلال. وهذه المنازعة التي ذكرناها هي المنازعة الحقيقية، فإنها منازعة سلب لا منازعة تشبيه، فإن مَن تظاهر بالكبرياء والعظمة بين الناس، فإنما ذلك على أبناء جنسه، ويعلم خلوَّه عن ذلك باطنًا، قال تعالى:

﴿وَلَهُ ٱلْكِبْرِيَآءُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الجَاثيَة: الآية ٣٧].

فأخبر تعالى أنَّ محل كبريائه السمٰوات والأرض، وما جعل نفسه محل الكبرياء، فالمحلُّ هو الموصوف بالكبرياء، فهو تعالى منزَّه عن قيام الكبرياء به والعظمة، وهو تعالى العزيز (أي المنيع) لذاته أن يكون محلًا لما هي السمٰوات والأرض له محلٌ. فاعرفه، فإنه نفيس، ما عرفه حكيم ولا متكلِّم.

* * *

## الموقف الثاني والستون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفَتْح: الآية ٤].

أخبر تعالى أن الجنود التي في الأرض، والجنود التي في السمٰوات كلُّها مملوكة لله وتحت قبضة حكمه وتصرّفه. والمراد بالجنود السمٰوية، الأسماء الإلـهية،

لعلوِّ مكانتها. والجنود الأرضية مظاهرها، فالكلّ في قبضة الاسم الجامع «الله»، وإن تباينت تصرُّفاتها ومطالبها وما تقتضيه ذواتها. وهذه الجنود تتنازع مع بعضها بعضًا، فتنازع أسماءُ الجمال ومظاهرُها أسماءَ الجلال ومظاهرَها، كما نازعت الرحمةُ الغضب وسابقته فغلبته وكان الدولة لها. وهكذا جميع الجنود التي هي لله، فليس المراد أن لله جنود السمٰوات والأرض، يقابل بها جنود مقابل له معاند، فإن الله لا يقابله شيء يستعين عليه بجنود السمٰوات والأرض. كيف؟! وقد ذكر السمٰوات والأرض، والذي يقابله على فرض وجوده أين يكون هو وجنوده؟! ولذا تمَّم الآية بقوله:

﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: الآية ٧].

«فكان» هنا، وفي مثلها معداة عن الزمان، بمعنى وجد الله، هو الاسم الجامع الذي له جنود السمٰوات والأرض تحت تصرُّفه وفي قبضته، عزيزًا منيع الحمى، غنيًّا عن الجنود التي يستعان بها، فإنه لا كفء له، حكيمًا فيما حكم به من وجود المنازعة بين جنوده، مع كونها كلُّها تحت إرادته أي الاسم «الله».

* * *

## الموقف الثالث والستون بعد المائتين

**ورد في الخبر: «أن «قُلْ هو الله أحد» تعدل ثلث القرآن»(١)**

وذلك أن القرآن مأخوذ من القرء وهو الجمع، والقرآن جامع لكلِّ شيء؛ لأنه ورد تبيانًا لكل شيء، فما فرَّط تعالى في الكتاب من شيء، وكل شيء لا يخرج عن كونه متعلّقًا بالحق ـ تعالى ـ، أو متعلّقًا بالخلق، أو متعلّقًا بالبرزخ الجامع بين الحقّ والخلق، وهو حقيقة الحقائق الكلّية، وانحصرت المعلومات التي دلّ عليها القرآن في هذه الثلاث من وجه، فقال:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: الآية ١].

تعدل الثلث، ممّا جمعه القرآن، أي تماثله مِن حيث الإجمال، لا مِن حيث التفصيل؛ فإن قوله «هُوَ» إشارة إلى الذات الغيب المغيب، وقوله: «الله» اسم علم على مرتبة الذات، وهي الألوهية الجامعة لجميع المراتب، التي لا نهاية لتفاصيلها،

---

(١) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة: «قل هو الله أحد» حديث رقم (٢٥٩ ـ ٨١١). ورواه أحمد في المسند حديث رقم (١١١٨٧).

والقرآن تفصيل لها بالنسبة، وإلَّا فجميع ما سطره المتكلّمون والعارفون بالله هو شرح لهذه الكلمة، وتفصيل لبعض ما اشتملت عليه.

* * *

## الموقف الرابع والستون بعد المائتين

**ورد في الخبر:** «﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾ [الزلزلة: الآية ١] تعدل ربع القرآن»(١)

وذلك بالنسبة إلى الإنسان وما يتعلّق به، فإن الإنسان له أربعة مواطن: موطن الدنيا، وموطن البرزخ، وموطن ما بين البعث إلى دخول أهل الجنّة الجنَّة، وأهل النار النار؛ لأنه يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، وموطن الآخرة، وهو الموطن الذي لا موطن بعده. والقرآن جامع لأحكام هذه المواطن كلِّها، ولما تعلق بها على سبيل التفصيل، و﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾ [الزلزلة: الآية ١] متضمِّنة لموطن مِن هذه الأربعة، وهو ما بين البعث واستقرار أهل كل دار في دارهم، فهي لهذا تعدل ربع القرآن إجمالاً.

* * *

## الموقف الخامس والستون بعد المائتين

**سألت من الحقّ ـ تعالى ـ بشارة بسعادتي، وقد فعل مرارًا. ولكن لتكرار البشارة لذّة، فألقى عليّ قوله:**

﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾ [يُونس: الآية ٩٢].

فبعد رجوعي إلى الحسِّ، قلت: يا ربّ!! هذا خطابك لفرعون، وأيّة مناسبة بين مطلوبي وهذا الخطاب؟! فألهمني في الحال بالطريق التي عودنيها: أن فرعون عاش ما عاش سعيدًا سيّدًا بل إلـٰهًا يُعبد. ولما حضرت وفاته قبضه الله بعد توبته وإيمانه طاهرًا مطهّرًا شهيدًا، وهو في الآخرة ملك مِن ملوك الجنّة، وأكثر الناس يأبون عليه ذلك، وأنت سعيد في الدنيا والآخرة، وأكثر الناس يأبون عليك ذلك، بما يرون ما خوَّلك الله من النّعم، وبسط لك مِن المال والولد، والعزّ والجاه العريض، وما نشرَ لك مِن الصّيت الذي ملأ المعمورة مع مخالطتك لأرباب المناصب الدنيوية،

---

(١) أخرجه البغدادي في تاريخ بغداد (١١/ ٣٨٠) تصوير بيروت. وأخرجه ابن كثير في التفسير، (٨/ ٤٨٠) طبعة الشعب.

ومشاركتك لهم في زيِّهم، فهو يستبعدون جمع السعادتين لك. وأمّا انتسابك إلى الطائفة العليّة والفرقة الناجية، فذلك عندهم أبعد وأبعد، وإنَّ كثيرًا من الناس عن آياتنا الدالّة على غنانا عن طاعة الطائعين وعزّتنا عن التأثّر مِن عصيان العاصين، لغافلون غير منتبهين لجريان القضاء الأزلي كيف قدم مَن قدَّم بلا علَّة، وأخَّر مَن أخَّر بلا علَّة، وأشقى وأسعد، وإلى عليّته ينتهي السند. فهل كان في تلك الحضرة قبيح أو صالح مِن الأعمال أو مقامات أو أحوال، أو غني أو فقير، أو عزيز أو حقير، أو سبب خفي من العبد أو جلّي لما جرى به القلم العلي؟! فما هنالك إلّا عناية إلـهيَّة، وقدم صدق رباني، يختصُّ برحمته مَن يشاء، والله ذو الفضل العظيم. ولو كان له غرض ما ثبت فضله، وقد ثبت فضله، لا يسأل عمّا يفعل، فلا تحجير عليه ولا قانون يحصره، فما في حضرة فضله كبيرة، ولا في حضرة عدله صغيرة، لا إلـه إلّا هو العزيز الحكيم.

* * *

## الموقف السادس والستون بعد المائتين

**قال تعالى**: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: الآية ١٠٥].

وقال: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: الآية ٣].

وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [المؤمنون: الآية ٤].

وقال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ [البقرة: الآية ١٣٤].

وقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [هود: الآية ١٢٣].

وقال: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [النور: الآية ٤١]. إلى غير هذا، ممَّا ورد في نسبة الفعل إلى المخلوقين وحدهم.

وقال: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة: الآية ٦٤].

وقال: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ [الزمر: الآية ٤٢].

وقال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٧٨].

وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية ١٧].

وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: الآية ١٧]. إلى غير هذا، ممّا ورد في نسبة الفعل الصادر مِن المخلوقين إلى الله وحده.

وقال: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: الآية ٧٩].

وقال: ﴿يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: الآية ١٤].

وقال: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٩].

وقال: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: الآية ٥].

وقال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: الآية ٩٦].

وقال: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: الآية ٢٢].

وقال: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: الآية ٣٣]. إلى هذا غير ممّا شرك الله تعالى بين الحقّ والخلق في الفعل.

وإنما وردت هذه الإخبارات الإلٰهيّة والآيات القرآنية، متنوِّعة في نسبة الأفعال الصادرة مِن المخلوقين، لتنوُّع المشاهدات التي تعلّق العلم الأزلي بها، على ما يكون عليه أهلها إذا وجدوا. فطائفة لم تشهد الفعل إلّا مِن الله ـ تعالى ـ وحده، وهذه المشاهدة وإن كانت حقًّا من وجه، فهي مهلكة إذا دامت على صاحبها لما يؤول إليه مِن إبطال الشرائع وإنكار التكاليف، فلم يكن ذا عينين ينظر بالواحدة إلى الشريعة وبالأخرى إلى الحقيقة، وإلى هذه المشاهدة استندت، وبها ارتبطت مقالة الجبريّة، وقد أبطلتها التكاليف الشرعيَّة بالأمر والنهي. والشيء لا يكلّف نفسه، فلا بدَّ مِن محل يقبل التكليف ويرد عليه الخطاب. وطائفة لم تشهد الفعل إلّا من المخلوق، حيث برقت لها بارقة من الاسم الظاهر تعالى؛ إذ ليس العالم كلُّه إلّا تجليه ـ تعالى ـ باسمه الظاهر. ثم انطفت عنها البارقة فلم تشهد الأمر على ما هو عليه، ففرَّقت بين الحقّ والخلق، وفصلت وميَّزت ليصحَّ لها التكليف، وما رتّب الشارع عليه مِن الثواب والعقاب؛ لأن التكليف لا يصحُّ إلّا لمن له الاقتدار على ما كلِّف به مِن الأفعال، وأمسك النفس في المنهيّات عن ارتكابها، وبهذه الحقيقة ارتبطتْ، ومنها انتشأت مقالة المعتزلة القائلين أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية، وبمرتبة التنزيه المطلق فإنهم نزَّهوا الحقّ ـ تعالى ـ أن ينسب إليه شيء يذمّ شرعًا أو عادة. وطائفة شهدت الفعل لله ـ تعالى ـ وللعبد فيه دخل ونسبة، إما بالكسب، وهي مقالة الأشعري، وإما بالجزء الاختياري وهي مقالة أبي منصور الماتريدي، وفي هاتين المقالتين انحصرت مقالة أهل

السنة من المتكلمين، وقاربت الحقّ، لولا ما أصابها من العمش في نظرها، لوقوفها مع العقل الصرف. والعقل قاصر من حيث هو عقل، عن إدراك التجلِّيات الإلـٰهيّة، في المظاهر الخلقية، الواردة كتابًا وسنَّة وكشفًا ممَّن يعتدُّ بكشفه، وهي مرتبة التشبيه، التي أنكرها جميع المتكلّمين إلَّا مَن رحم ربِّي، ففاتهم نصف المعرفة بالله تعالى؛ إذ المعرفة بالله نصفها تنزيه، ونصفها تشبيه، قال تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١].

فشبَّه، لأن تعريف الجزئين المبتدأ والخبر مؤذن بالحصر، قال إمام العلماء بالله تعالى وقدوتهم محيي الدين الحاتمي: «مسألة نسبة الأفعال الصادرة مِن المخلوقين لا يتخلّص منها توحيد أصلًا، لا من جهة الكشف ولا من جهة الخبر» يعني الأخبار الإلـٰهيّة، وهي الأدلَّة الشرعية. وأحرى الأدلة العقليَّة، فإن الأدلَّة متدافعة متصادمة متناقضة، فلا يتخلَّص لمنصف من المتكلّمين سنيًا أو معتزليًا، نسبة الفعل إلى الله وحده، ولا إلى العبد وحده. وأمّا غير المنصف أو القاصر من المتكلّمين فقد تخلَّص له في زعمه، ورَبط عقده على نسبة الفعل إلى الله وحده إن كان جبريًّا، وعلى نسبته إن كان معتزليًّا، وعلى نسبته إلى الله مع ما للعبد في ذلك مِن كسب إن كان أشعريًّا، أو جزء اختياري إن كان ماتريديًّا. وأمّا أهل الكشف والوجود فهم أهل الحيرة العظمى والوقفة الكبرى، من حيث تصادم التجلِّيات الأسمائية واختلافها، وعدم ثبوتها على نمط واحد، ونوع مخصوص، فهم يتقلَّبون مع التجلّيات تقلب الحرباء، لا ثبات لهم على نسبة بينها؛ لأن تنوُّع نسبة الفعل تارة، وتارة إنما كان لتنوّع التجلّيات. وإلَّا - فالصحيح عندهم: أن الأمر مربوط بين حقّ وخلق، غير مخلص للحقّ وحده من جهة الوجود الذات، ولا للعبد وحده من حيث الصورة، فإن العالم كلُّه مِن حيث هو ليس بخلق مِن كلِّ وجه، ولا بحقٍّ مِن كلِّ وجه، بل هو خلق من وجه، حقٌّ من وجه؛ فهو كالسحر، لا ليل صرف ولا نهار صرف. قال سيّدنا محيي الدين:

فلا تنظر إلى الخلق وتعريه من الحق
ولا تنظر إلى الحق وتكسوه سوى الخلق[(١)]

(١) هذه الأبيات أوردها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في كتابه «فصوص الحكم» بصيغة أخرى:

فلا تنظر إلى الحقِّ وتعرِّيه عن الخَلْقِ
ولا تنظُر إلى الخلقِ وتكسُوه سوى الحقِّ

=

ونـــزّهـــه وشـــبّـــهـــه وقـم فـي مـقـعـد الـصـدق

فالعالم لو تجرّد عن الحقّ ـ تعالى ـ ما كان، ولو كان عين الحق ما خلق، ولهذا قبل الحق حكم الخلق، وقبل الخلق حكم الحقّ، فقبل الحق صفات الحدوث، وقبل الخلق صفات القدم، فليس الحق بمنعزل عن الخلق ولا بائن عنهم، فلا حلول ولا اتّحاد ولا امتزاج، فما أضاف تعالى الأفعال إلى الخلق، إلّا لكون مَن أضاف الفعل إليه، هوية باطنة عين الحق، وما نفى تعالى الفعل عن الخلق في قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ [الأنفَال: الآية ١٧].

وفي قوله: ﴿لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٤].

وفي قوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦].

على أن «ما» نافية، وفي قوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ﴾ [الأنفَال: الآية ١٧] ونحو هذا إلّا مِن حيث الصورة خاصّة بمعنى أن الفعل ليس للصورة فقط. كما تشهد العامة، فلما عرفت الطائفة العلية، والفرقة الناجية، أن الأمر هكذا هو غير مخلص، فهو للعبد والربِّ مِن حيث الجمعية، فإن قلت لله، على ما يعرفه أهل الله المكاشفون بحقائق الأشياء صدقت، لا على ما يقوله الجبريّة والمرجئة، والقائلون بالكسب، والجزء الاختياري. وإن قلت للعبد صدقت، على ما يعرفه أهل الله ـ تعالى ـ لا كما يقوله القدرية، ولا يهولك التكليف، فإنه إنما ورد من اسم إلٰهي على اسم إلٰهيّ، وإيضاح هذا السرّ هو أن حقائق الممكنات ما شمت رائحة الوجود، ولا تشمّه لا دنيا ولا آخرة، والحقّ ـ تعالى ـ لا يتجلّى في غير مظهر، لا دنيا ولا آخرة، بإجماع أهل الكشف والوجود، فأعطى الكشف عن هذه الحقائق أن المسمى عالمًا وعبدًا، إنما هو الوجود الحق، ظاهرًا بأحكام الممكنات. وهذا التركيب الإلٰهي أصل كل تركيب في العالم، ولا يعلم أحد كيفيّته إلّا الله ـ تعالى ـ، فلذا كان الإنسان لا يعلم مِن حيث صورته؛ إذ لو عرف من حيث صورته، لعلم الحقّ ـ تعالى ـ مِن حيث الوجود

---

= وتتمة الابيات هي التالية:

وكـن فـي الـجـمـع إن شئـت وإن شـئـت فـفـي الـفـرق
تَـحُـز بـالـكـلِّ إنْ كـلٌّ تـبـدّى ـ قَـصَـب الـسَّـبـق
فـلا تـفـنـى ولا تـبـقـى ولا تُـفـنـي ولا تُـبـقـي
ولا يـلقـى عـلـيـك الـوحـيُ فـي غـيـرٍ ولا تـلقـي

(انظر فصوص الحكم، الفص الإسماعيلي ص ٧٨ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت).

الذات، والحقّ ـ تعالى ـ لا يعلم أبدًا. فالعلم بالإنسان مِن حيث صورته إجمال لا تفصيل، ومع هذا فالأدب الإلـهيّ أن تثبت العبد المخلوق حيث أثبته الله ـ تعالى ـ، وتنسب الفعل إليه؛ كما في قوله ـ تعالى ـ: «**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد الحمد لله يقول الله كذا، وإذا قال العبد كذا يقول الله كذا**»[(١)] الحديث.

وكما في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: الآية ١]، ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١﴾ [الكافِرون: الآية ١]، ﴿قُلْ أَعُوذُ﴾ [الفَلَق: الآية ١].

ونحو هذا. وكذا ننسب الفعل إلى العبد حيث كان ظاهر الفعل غير محمود شرعًا أو عادة، وننسب الفعل إلى الله ـ تعالى ـ حيث نسبه إلى نفسه، أو كان الفعل محمودًا شرعًا أو عادة، فإذا لم ينسبه الحقّ ـ تعالى ـ إلى العبد ولا إلى نفسه ـ تعالى ـ، فننسبه إلى الحقّ ـ تعالى ـ على الأصل، فإنه لا موجود على الحقيقة، إلّا هو تعالى، فلا فاعل سواه تعالى تحقيقًا، فافهم، فإنك إذا فهمت ما أدركته لك في هذه الكلمات من الأسرار، استرحت مِن التعب في تميّزك بين الحقّ والخلق والفصل بينهما، ولن تستطيع ذلك أبدًا وبقيت عليك أتعاب الحيرة اللازمة لكلّ عارف، لا حيرة أصحاب النظر في الأدلّة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَـٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: الآية ٤٣].

لقد جاءت رسل ربّنا بالحق، والشكر له على أن علّمنا ما لم نكن نعلم، وكان فضل الله علينا عظيمًا.

وبعد كتابة هذا الموقف ورد الوارد بقوله: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ﴾ [المجادلة: الآية ١١].

* * *

## الموقف السابع والستون بعد المائتين

**قال تعالى**: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت: الآية ٤٤].

---

(١) رواه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة فاتحة الكتاب، حديث رقم (٢٩٥٣)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى ٢/٣٧، ٣٨، ٣٩، ٣٧٥. (تصوير بيروت)، ورواه الحميدي في المسند (٩٧٣) طبعة بيروت.

ضمير الغائب، عائد على القرآن الكريم، والكلام القديم، أخبر تعالى: أن القرآن للذين آمنوا هدى ودلالة إلى كلِّ سعادة وخير، وشفاء مِن كلِّ علّة وضَيْر؛ كما قال في غير هذه الآية: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٢].

وقال: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يُونس: الآية ٥٧].

فالقرآن دواء العقائد الفاسدة، والأخلاق الرديئة الكاسدة، وهو النور الذي به تبصر الأشياء كما هي حقًّا أو باطلًا، وهو بعينه للذين لا يؤمنون وقرٌ وصممٌ في آذانهم فلا يسمعون حقًّا: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧١].

فانعدمت فائدة الأسماع وارتفعت نتيجته في حقّهم، فإن أعظم فائدة الأسماع هي سماع كلام الله ـ تعالى ـ وسماع دعوة الدّاعين إلى الله ـ تعالى ـ وإلى سبيل السعادة من نبيٍّ ورسول ووارث. ولهذا قدَّمه الحقّ ـ تعالى ـ في الذكر الحكيم على البصر، وكما هو وقر في آذانهم: هو عمى في بصائرهم وأبصارهم، يزيد الظالمين خسارًا إلى خسارتهم، ويزيد الكافرين رجسًا إلى رجسهم، وقد شعروا بذلك واعترفوا به:

﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ ـ فلا نسمع ـ ﴿وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فُصّلَت: الآية ٥] ـ فلا نبصر ـ.

هذا مع وحدة الكلام القديم، فإنه لا يتجزّأ ولا يتبعَّض من حيث أنه حقيقة واحدة، ولكن للقوابل أثرًا في المقبول فتقبله إلى نفسها، وتقبله بحسب استعداداتها وأمزجتها، وما تقتضيه حقائقها انحرافًا واعتدالًا، فالمؤمن لما كان منوَّر الباطن بالإيمان، منوَّر الظاهر بالإسلام، متحلّيًا بمكارم الأخلاق ومحاسن الخلال، متخلّيًا عن سفسافها، كان كأرض طيِّبة التربة، معتدلة المزاج، قابلة لأن يظهر عنها جميع النباتات النافعة والأزهار المبهجة، وأنواع الثمار المغذية، ينزل بها ماء السماء عذبًا فراتًا فأنبتت مِن كل زوج بهيج حبًّا ونباتًا، وجنّات ألفافًا، والكافر، ويلتحق به المؤمن العاصي؛ فإن كلَّ آية وردت في الكافرين تجرُّ ذيلها على عصاة المؤمنين لقذارة ظاهرة، وظلمة باطنة، وتضمّخه بسيء الأخلاق وسفسافها؛ كان كأرض خبيثة التربة سيّئة المزاج منحرفة مستعدّة لأن تقلب الماء العذب النازل إليها مِن المعصرات إمّا

مرًّا، وإمّا مالحًا، وإمّا زعاقًا؛ كما تقول الحكماء في ماء مطر نيسان: أنه ينزل في أفواه الأصداف، فتكوَّن جواهر ودررًا نفائس، وينزل في أفواه الحيات، فيتكوَّن سمًّا ناقعًا. وهكذا هي الحقائق العرفانية التي تكلّم بها العارفون بالله ـ تعالى ـ أو أودعوها كتبهم، كالقرآن الكريم يضلُّ بها كثيرًا، ويهدي بها كثيرًا، يسمعها المؤمن الصالح المنوَّر السريرة بالطاعات والأعمال الصالحات، الطاهر الظاهر والباطن من الصفات المهلكات؛ فتنزل في قلبه كالمطر في الأرض الطيِّبة المستعدة لكلِّ خير، فيزداد بهجة على بهجة ونورًا على نور. فأمَّا الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا، وهم يستبشرون بما انكشف لهم من أسرار الشريعة، وحصل لهم مِن نتائج الأعمال الصالحة والأحوال الحسنة والمعارف الإلـٰهيّة التي يصيرون بها كاملين في المحيا والممات، فتزداد رغبتهم في الأعمال الصالحة، ويزيدون للشرع تعظيمًا، وللأمر والنهي اتّباعًا، ويسمعها آخر قد خبثت نفسه، وتلطّخ ظاهره وباطنه بالمعاصي والمخالفات والتغذّي بالحرام الصرف والشبهات، وتدنّس بالكبر والعجب والرياء وغيرها من المهلكات؛ فتنزل الحقائق في قلبه نزول المطر في الأرض الخبيثة، فتقلبه إلى مزاجها ولما هي مستعدّة له، فتنبت حنظلًا وزقومًا وسعدانًا. وما شاكل هذا من النباتات القاتلة والمؤذية، كما هو الحال في الكلام القديم، فإن كلام أهل الله ـ تعالى ـ في الحقائق الإلـٰهيّة والتوحيد الشرعي التنزلي إنما هو تنزّلات إلـٰهية وإلقاء ربّاني، وإلهام روحاني، ينزله الحقّ ـ تعالى ـ في قلوبهم فتنطق به ألسنتهم، وذلك إمّا ناشىء عن تقوى؛ كما قال: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٢]. وقال: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفَال: الآية ٢٩].

وأمَّا وهب محض لا ثمرة عمل ولا نتيجة حال ولا مقام. وقد رأينا ممَّن ضلَّ بسماع كلام أهل الله ـ تعالى ـ في الحقائق، أو بمطالعة مِن غير فهم لها على مرادهم، خلقًا كثيرًا، فضلُّوا وأضلُّوا، أسأل الله العافية لي ولإخواني. فإن العلم محبوب للنفوس طبعًا لشرفه، لا سيَّما علم ما غاب عن أكثر الناس، لا سيّما في الإلـٰهيّات، فتتوجَّه النفس لذلك، فتبرق لها بارقة من الجناب الإلـٰهيّ عند توجُّهها؛ إذ حقيقة النفس تعطي ذلك على أي حالة كانت، من جميل وقبيح. وعلى أي نحلة كانت من النحل، لكن لا على الكمال، ولا على ما يعطي السعادة، فتقصد النفس تلك البارقة، فتنطفىء البارقة، فتضلُّ النفس وقد فارقت السبيل التي كانت عليها. وتريد النفس أحيانًا الرجوع إلى ما كانت عليه، فلا يتأتّى لها لأنها تتخيّل أن ذلك نزول

وانحطاط من الذروة العليا، ومشاركة للعامّة والسوقة فيما هم عليه، فلا هي بالحاصل ولا الفائت: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧]، ما أمامهم فيهتدون.

﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨]، إلى ما تركوه وراءهم ممّا عليه عامّة المسلمين.

فيصيرون حينئذ إمَّا حلوليَّة، أو اتّحادية، أو إباحيّة. . . أو ما شاء الله مِن الضلالات وهم مع هذا يتخيَّلون أن ما هم عليه هو طريق أهل الله ـ تعالى ـ وأنه أسنى ما يتحف الله به مَن اصطفاه من عباده، فقنعوا بكلمات مِن الحقائق يتمشدقون بها في المجالس، ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا، حبطت أعمالهم فلا يقيم لهم الحقّ ـ تعالى ـ يوم القيامة وزنًا، استحوز عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله، فلا يرفعون بالأوامر والنواهي الشرعية رأسًا، يستهينون بالأعمال الصالحات وأنواع القربات، ولا يناجون الحقّ بكلامه في الصلاة والتهجّد في الليالي المظلمات:

﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾ [المجادلة: الآية ١٩].

وعند هذا يقبل عليهم الحارث إقبال الوالد المشفق على ولده الوحيد، بالإلقاءات والواردات، والتنزُّلات الشيطانية، وقد ملك الله لإبليس الخيال، فيخيَّل لهم ما أراد ممّا يزيدهم به ضلالًا ووبارًا ووبالًا وخسارًا، فإن سبقت لواحد من هؤلاء العناية الإلـٰهيّة وأراد الله به خيرًا، وقليل ما هم، بل هو الغراب الأدهم الأعصم نسخه ساقه الله ـ تعالى ـ إلى من يبيِّن له ضلاله، وجمعه بمن لا يشرح له محاله، ويعرفه أن النجاة السعادة، كل السعادة وأساس كلّ خير وعطاء وزيادة هي في اتّباع الشّارع في كل ما ورد وصدر، والتمسّك بكتاب الله ـ تعالى ـ وسنّة رسوله ـ ﷺ ـ في المنشط والمكره والعسر واليسر، وقد ضرب بعض ساداتنا لهؤلاء مثالًا، فقال: مثلهم مثل الصبي إذا شمَّ رائحة الوجور ـ وهو الدواء الذي يصب في الحلق ـ ولم يسق منه؛ فإنه يعتريه مرض الدقّ، ويبقى يرقّ ويدقّ وتنسلّ منه قوّته شيئًا فشيئًا، إلى أن يسقى منه أو يموت، وكذلك هؤلاء، إذا شمّوا رائحة من الحقائق الإلـٰهيّة، وما ساقهم الله إلى مَن كشف لهم عن محيَّاها ويشمهم على الوجه المراد لأهل الله ريَّاها، لا يزال أحدهم يرق دينه ويضعف إسلامه وينحل وينحل إيمانه. . . إلى أن ينسلّ مِن الدين،

انسلال الشعرة من العجين، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة، ينظر إلى قذره فلا يوجد فيه شيء، وإلى نصبه فلا يوجد فيه شيء، وإلى سيته فلم يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، فهذه الطريق إمّا هلك وإمّا ملك، فالحذر الحذر إخواني ممّن هذه صفاتهم، والنجاء النجاء ممَّن هذه سماتهم:

﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محَمَّد: الآية ٣٠].

* * *

## الموقف الثامن والستون بعد المائتين

**وقال تعالى:** ﴿فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هُود: الآية ٤٦].

اعلم أن الحقّ ـ تعالى ـ أمر عباده أن يسألوه ما هم محتاجون إليه من أمور دينهم ودنياهم، وأخبر سيّد السادات ﷺ: أن الدعاء مخّ العبادة[1]، كما أخبر أنه تعالى يحب الملحِّين في الدعاء[2]، وورد في الترغيب في الدعاء آثار كثيرة، وهذا مع التفويض فيما يسأل، ورد الاختيار إليه تعالى فيما هو الأصلح والأنفع. فانظر إلى هذا الوعظ البليغ والتأديب القوي والزجر الشديد لأول الرسل إلى أهل الأرض نوح مع تأدُّبه في سؤاله كما أخبر عنه تعالى وهو قوله:

﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ [هُود: الآية ٤٥].

وليس فوق هذا الأدب أدب في السؤال في الظاهر، لولا أنه ـ ﷺ ـ ما فوَّض وجزم في سؤاله نجاة ابنه، ولولا ما في قوله: ﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ [هُود: الآية ٤٥].

من رائحة الحكم على الحق ـ بالتقييد فغفل عن الإطلاق الذاتي، الذي للحقِّ ـ تعالى ـ بالأصالة في ذلك الحين، وظنَّ أنَّ ولده داخل في أهله الذين وعده الحق ـ تعالى ـ بنجاتهم، ونسي قوله: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هُود: الآية ٤٠].

---

(١) رواه الترمذي في الجامع الصحيح عن أنس بن مالك، كتاب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، حديث رقم (٣٣٧١). ورواه الترمذي أيضًا بلفظ: «الدعاء هو العبادة» وقال حديث حسن صحيح، (٣٣٧٢).

(٢) يشير إلى قوله ﷺ: «إن الله يحب المُلِحّين في الدعاء». أخرجه السيوطي في جمع الجوامع (٥٢٠٨) طبعة مجمع البحوث. وأخرجه ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٩٥) طبعة دار الفكر.

يعني بالهلاك من أهلك، كلُّ هذا لشدَّة الهول، وعظم الأمر ومعاينة الغضب الإلٰهيّ؛ فالإنسان يسأل من الله ـ تعالى ـ ما يظنه خيرًا له، ويستعيذ به مما يظنّه شرًّا له، والظن لا يغني من الحقّ شيئًا. ولربما كان الأمر بالعكس، وفي قوله:

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـًٔا﴾ فتستعيذون بالله منه وتسألوه رفعه ﴿وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾ لو علمتم ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـًٔا﴾ فترغبون فيه وتسألون الله حصوله ﴿وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٦] ـ لو علمتم كفاية ـ.

ولذا قال بعض الحكماء: رُبَّ منحة في طيّها محنة، ورُبَّ نقمة في طيّها نعمة. ولا يكون الدعاء عبادة إلَّا مع التفويض للحق ـ تعالى ـ العالم بعواقب الأشياء وبواطنها، فالعالم الحاضر مع الحقّ ـ تعالى ـ لا يسأله شيئًا خاصًّا معينًا على القطع أنه خير له؛ إلَّا إذا أعلمه الحقّ ـ تعالى ـ بخيريته وأطلعه على عينه الثابتة، وأمّا غير هذا فلا يسأل الحقّ ـ تعالى ـ شيئًا معينًا خاصًّا، يظنّه خيرًا له إلَّا مفوّضًا له تعالى، فإنه العالم على الإطلاق بما هو الخير والمصلحة، قال بعض ساداتنا: كلُّ داعٍ غير مفوِّض، فهو مستدرج، فيسأل العبد الخير من حيث يعلمه تعالى خيرًا، والسعادة من حيث يعلمها الحقّ سعادة، ويستعيذ بالله من الشقاء والبلاء، وليسأل دفعه من حيث يعلم تعالى ذلك كذلك، فلا يسأل السعادة والخير فيما يتخيّله ويظنّه من أسبابها على القطع والجزم، ولا يستعيذ من الشرِّ والشقاء فيما يظنّه من الأسباب، فإن من أسمائه تعالى اللطيف، وهو الذي يخفي الأشياء في أضدادها، كما أخفى ليوسف الملك في الرقّ والسجن وأنواع من الشرّ والبلايا ظاهرًا، فقال لذلك:

﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٞ لِّمَا يَشَآءُۚ﴾ [يُوسُف: الآية ١٠٠].

سمعت والدي رحمه الله تعالى يقول: مرض بعض مشايخ القوم، فدخل عليه مريد له يعوده، فقال المريد: يا سيّدي عافاك الله. فسكت الشيخ، فأعاد المريد قوله ثانيًا، وثالثًا. فقال الشيخ: يا ولدي ما أنا فيه هو العافية. محمد ـ ﷺ ـ سأل الله العافية، وقال قرب وفاته: ما زالت أكلة خيبر تعاهدني، والآن وجدت انقطاع أبهري[١] أبو بكر سأل الله العافية، ومات مسمومًا من أكلة من الشاة التي سمَّتها

(١) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، حديث رقم (٤٤٢٨). ورواه البيهقي في السنن الكبرى، جماع أبواب ما لا يحلّ أكله وما يجوز للمضطر، باب استعمال أواني المشركين والأكل من طعامهم. ورواه غيرهما.

اليهودية لرسول الله ـ ﷺ ـ عمر سأل الله العافية ومات مطعونًا، عثمان سأل الله العافية ومات مذبوحًا، عليٌ سأل الله العافية ومات مقتولًا، فهؤلاء سألوا الله العافية من حيث يعلمها هو تعالى عافية، لا من حيث يعلمونها هم عافية، فأجاب الحقّ ـ تعالى ـ سؤالهم العافية(١).

* * *

## الموقف التاسع والستون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَلَمَّا دَخَلُواْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُم مَّا كَانَ يُغْنِي عَنْهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَاۚ وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦٨﴾ [يُوسُف: الآية ٦٨].

دخولهم من حيث أمرهم أبوهم هو دخولهم من أبواب متفرّقة، وما كان دخولهم من حيث أمرهم أبوهم يغني عنهم من الله مِن شيء، ولا يردُّ قضاءه تعالى السابق فيهم، ويعقوب ـ عليه السلام ـ يعلم ذلك، ولكنه أراد إن يعلّم أولاده الأدب، ويرقّيهم إلى ذروة الكمال، وذلك لا يكون بفعل السبب والاعتماد عليه، ولا بترك السبب رأسًا، فإن في الاعتماد على السبب تعطيلًا للقدرة. ومِن أسمائه ـ تعالى ـ القادر، وفي ترك السبب جملة واحدة تعطيل للحكمة، ومِن أسمائه ـ تعالى ـ الحكيم، فما وضع الأسباب وستر اقتداره بها عبثًا، وهذا الذي صدر من يعقوب ـ عليه السلام ـ خلاف ما جرى عليه مشايخ الطريق، فإنهم يأمرون المريد أولًا بترك الأسباب جملة واحدة، ليتمكّن في مقام التوكّل. فإذا تمكّن رجع إلى الأسباب بظاهره وقلبه مع مسبّب الأسباب، وذلك لضعف المريدين وبعدهم من أنوار النبوّة، بخلاف أولاد يعقوب، فإنهم بضعة النبوّة وجزؤها، لا يتعسّر عليهم ما يتعسّر على غيرهم، فأمرهم بالسبب حالة التوكّل، وهو الكمال، قال لهم: ادخلوا من أبواب متفرّقة، وهو السبب. وأمرهم بالتوكّل على الله ـ تعالى ـ والاعتماد عليه دون السبب بقوله:

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يُوسُف: الآية ٦٧].

---

(١) هذه القصة ذكرها الشيخ محمد بن عباد النفري الرندي في كتابه غيث المواهب العلية في شرح الحِكَم العطائية والشيخ الذي مرض هو الشيخ أبو العباس المرسي. (انظر الكتاب المذكور ص ١٣ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت).

وهذه حاجة يعقوب التي قضاها، فإن العلماء بالله ـ تعالى ـ أرحم الخلق بالخلق، لا سيَّما الأنبياء ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا سيّما بالأقربين، فإنهم أولى بالمعروف، ولهذا أمر تعالى رسوله محمّدًا ـ ﷺ ـ بإنذار الأقربين ابتداء، فقال له:

﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشُعَراء: الآية ٢١٤].

فصعد الصفا ونادى ابنته، ثم عمّه، ثم بنى عبد مناف، ثم قبائل قريش... ثم بعد ما قصَّ الله ـ تعالى ـ قصَّة يعقوب مع بنيه، أثنى عليه تعالى بالعلم، ولا ثناء أعلى من الثناء بالعلم، فإنه أشرف المقامات، دفعًا لما يتوهّمه القاصرون من انحطاط متعاطي الأسباب ظاهرًا مع التوكُل باطنًا عن رتبة المتوكّل ظاهرًا، وهذا الوهم غالب على أكثر الناس، ولذا قال تعالى:

﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٨٧].

ثم زاد يعقوب ـ عليه السلام ـ تشريفًا، بأن علم يعقوب ليس هو عن نظر وفكر وتعلم من مخلوق، وإنما هو تعالى معلّمه، ويعقوب متعلّمه.

﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٨٧]. أن الحق تعالى قد يتولَّى تعليم بعض عبيده، وأن هذا العلم الذي يعلمه الله هو العلم الحقيقي، فإنه العلم الثابت الذي لا تزلزله الشبه ولا تطرقه الشكوك.

* * *

## الموقف السبعون بعد المائتين

**قال تعالى حكاية عن يوسف أنه قال لأبيه ـ عليهما السلام ـ:**

﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: الآية ١٠٠].

اعلم أن الله ـ تعالى ـ خلق الإنسان وجعل له في الدار الدنيا حالتين، حالة يقظة وحالة نوم، وجعل له في كلِّ حالة إدراكًا مخصوصًا، أعني عموم الإنسان. وأمّا الخاصة كالأنبياء والأولياء، فإنهم يدركون في اليقظة ما لا يدركه العامة إلَّا في النوم. فحالة اليقظة يسمّى إدراكها إحساسًا، ومدركاتها محسوسات. وحالة النوم يسمى إدراكها تخيّلًا ومدركاتها متخيّلات. والمدرك من الإنسان في الحالتين واحد، وهو الروح المسمّى عند الحكماء بالنفس الناطقة، يدرك في حالة اليقظة الجزئيات بآلاته الجسمانية، ويدركها في حالة النوم بآلاته الخيالية، تكون للصورة التي يلبسها حالة

إدراكه النومي، فإنه قد لا يدرك شيئًا في بعض نومه، وليس عالم الخيال بعالم مستقبل بذاته، زائد على عالم المعاني، وعالم الأجسام المحسوسات، وإنما هو برزخ بين عالم المعاني التي لا صورة لها من ذاتها ولا لها مادة، وبين عالم الإجسام المادية، فيجسِّد المعاني في الصورة المادية كالعلم، يجسِّده في صورة اللبن، ونحو هذا. ويلطف الأجسام المادية فتصير لها صور روحانية في الخيال الإنساني، وهو معقول أبدًا. فإن حقيقة البرزخ الشيء المعقول الفاصل بين الشيئين، لا يكون عينهما ولا غيرهما، وفيه قوَّة كلٍّ واحد منهما. ولولا البرازخ، لاختلطت الحقائق، والتبست الطرائق، مثل الخط الهندسي الفاصل بين الظلِّ والشمس، لا هو مِن الظلِّ ولا من الشمس ولا غيرهما في الحسِّ، فإن الحس لا يدركه سوى الظلّ والشمس، وهو نوعان: متّصل بالإنسان، ومنفصل عنه. وكلامنا في المتّصل، ولو أدرك المدرك بالحسِّ خلاف ما أدركه بالتخيُّل فلم يناقضه، فإن الخيال لوسعه يجمع الضدَّين. انظر قوله تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ﴾ [الأنفال: الآية ٤٣]. مع كونهم كثيرين.

وقال: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: الآية ٤٤].

وهذه رؤية الخيال في الحسِّ، فلو كان إدراك التخيُّل يناقض إدراك الإحساس مناقضة حقيقية للزم خطأ أحد الإدراكين ويكون كذبًا، وذلك محال. ولما كان الإدراك الخيالي يقبل وجوهًا من التأويل، ويحتمل عدَّة من الاعتبارات، كان غير متعيِّن لوجهٍ واحد، ما دام لم يخرج إلى الحسِّ. فإذا خرج إلى الحسِّ تعيَّن لأحد محتملاته. وقد يقع هذا حتى للأنبياء عليهم السلام أحيانًا. ففي صحيح البخاري، أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال لأصحابه: «**كنت أريت دار هجرتكم ذات نخل بين لابتين، فذهب وهلي، إلى أنها اليمامة أو هجر، فإذا هي المدينة يثرب**».

بخلاف الإدراك الحسِّي، فإنما له وجه واحد، دون احتمال لهذا قال: ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف: الآية ١٠٠].

أي خرج تأويل رؤياي محسوسًا ثابتًا على الوجهة التي أوَّلتها يا أبت عليه، وقد كانت قبل احتملت هذا الوجه وغيره من التأويلات فظهر مآلها حسًّا؛ إذ التأويل مِن المآل، ولكلِّ حق أي محسوس حقيقة، فإذا ذهبت صورته الحسّية، وهي حقّه، بقيت حقيقته لا تزول، وهي حقيقته العقلية التي يضبطها الحدّ والرسم. وصورته الخيالية،

وصورته الروحانية لا تحدُّ ولا تُرسَم. وقد كان يعقوب عبَّر رؤيا يوسف ـ عليهما السلام ـ كما ظهرت في الحس، وعرَّف أن يوسف لا بدَّ أن يجتبيه ربُّه بالنبوّة والمُلْك، ويصير إلى مرتبة تقتضي خضوع إخوته له وذلَّتهم بين يديه، ولذا قال: ﴿وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ٦٢]. يعني أنه لا بدَّ من اجتماعه بيوسف.

وقال تعالى فيه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ﴾ [يُوسُف: الآية ٦٨].

فما كان ليعقوب شك في الاجتماع بيوسف ـ عليهما السلام ـ ولكن شدَّة الحبِّ وحرقة الفراق صيَّرته إلى ما حكي عنه. وإخوة يوسف ـ عليهم السلام ـ جميعًا قيل هم أنبياء، وقيل ليسوا بأنبياء؛ لأن ما صدر عنهم، ممَّا قصَّ الله لا يليق بمنصب النبوّة الأسمى، وما وَرَدَ نصّ صريح في ذلك من كتاب أو خبر نبويّ، وظواهر الكتاب تعطي نبوّتهم، وما قالوا وفعلوا كان مباحًا لهم، فليس كلُّ ممنوع في الشرع المحمّدي كان ممنوعًا في الشرائع السالفة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: الآية ٤٨].

وأين تزويج الأخت من أخيها مِن شرعنا؟! وأين الجمع بين الأختين وتزويج الابن زوجة أبيه بعده؟ وأين قتل الإنسان نفسه إذا أذنب؟ وأين قرض النجاسة من البدن بالمقراض؟ وأين استرقاق السارق بسرقته؟ إلى غير هذا... فإن أولاد يعقوب ـ عليه وعليهم السلام ـ كانت لهم من أبيهم وجهة وعطف وحنوُ والتفات، فلما نشأ يوسف ـ عليه السلام ـ وعلم أين مكانته عند الله ـ تعالى ـ ورفعته على إخوته صارت وجهته كلُّها إليه، وحنوُّه بالخصوص عليه، فغاروا لذلك، وحقَّ لهم أن يغاروا على وجهة والد نبيّ، قالوا: ﴿لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا﴾ [يُوسُف: الآية ٨].

ففعلوا ما فعلوا وقالوا ما قالوا ممّا هو مباح لهم، حتى القتل الذي هموا به!! وهذا شهاب الدين بن حجر من أئمّة الشافعية أفتى، بأنّ مَن كانت له وظيفة بوجه صحيح، وسعى غيره في أخذها منه، فله دفعه عنها، ولو أدّى إلى قتله!! فما أخرجهم عن مرتبة النبوَّة ونفاها عنهم إلَّا مَن قاس الشرائع على شريعتنا، وهيهات هيهات!!

* * *

# الموقف الواحد والسبعون بعد المائتين

قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسرَاء: الآية ١١٠].

أي لا تجهر بقراءتك في صلاتك كلّها، ولا تخافت بقراءتك في صلاتك كلّها، وابتغ، اطلب بين الجهر بالقراءة مطلقًا، والإسرار مطلقًا، سبيلًا، طريقًا، وهو أن تسرَّ بقراءتك في بعض صلاتك، وتجهر في بعضها. وهو ما ورد بيانه في السنَّة، وكنت سئلت عن السرّ في ذلك على طريقة القوم، وما كان لي علم بذلك، فأجبت بنصف العلم: لا أدري، ثم ألقي عليَّ أنَّ السرَّ في ذلك، هو أنه لما كان الأمر بطونًا ذاتيًا وظهورًا أسمائيًا، كان متعيّنًا على العبد أن يكون دائمًا بين هذين الشهودين: البطون الذاتي والظهور الأسمائي. ولذا جعل الله للعبد عينين ظاهرة وباطنة، ينظر الباطن بالباطنة، والظاهر بالظاهرة، فيكون كالبرزخ بين الشهودين، فلا يستهلك في أحدهما دون الآخر، فيكون أعور، ولما كان الليل شبيهًا بظلمة الذات، التي هي بحر الظلمات، مَن توسَّطه هلك بلا ريب ولا شكّ. والجهر بالقراءة ظهورٌ، شرعت القراءة جهرًا للمصلي ليلًا، حتى لا تغلب عليه ظلمة العيون، ويبقى له ارتباط ما بالظهور، فلم يفارق الظهور مِن كلِّ وجه. ولولا هذا، استولت عليه ظلمة البطون، فذهب في الذاهبين الذين غلبت عليهم الظلمة الذاتية ذوقًا، فارتفع عنهم التكليف، لفقدهم النور الأسمائي والتمييز العقلي، الذي هو منوط التكليف، وهلك في الهالكين الذين غلبت عليهم الوحدة الذاتية، علمًا مع بقاء العقل الذي به كانت التكاليف الشرعية، فصاروا إباحية فهلكوا، نعوذ بالله من الحور بعد الكور. قيل لي في الواقعة: المعاصي والمخالفات كلُّها من الذات، وهذا له وجهان، والذي يتعلّق بغرضنا هنا، هو أنَّ مَن غلبه شهود الذات الأحدية، الغنيَّة عن الأسماء وعن آثارها، مع العماء عن شهود مرتبتها التي منها أرسلت الرسل بالحلال والحرام، ونزلت الكتب وشرعت الأحكام، كان ما كان من المخالفات في حقّ أقوام، وكذلك النهار شبيه بمرتبة الظهور الأسمائي، وهي أضواء ونجوم وشموس وأقمار، والإسرار بطون. فشرعت القراءة سرًّا للمصلِّي نهارًا، ليبقى له ارتباط ما بمرتبة البطون الذاتي، فلم يفارقها من كلِّ وجه. فإن مَن استهلك في الكثرة النسبية، وهي الأسماء؛ وقف مع آثارها، وهي الكثرة الحقيقية، فكان أعور، أعطي الإسرار الذي هو بطون للنهار الذي هو ظهور، وأعطي الجهر الذي هو ظهور لليل، الذي هو بطون. ولما كانت صلاة المغرب

والعشاء كالبرزخ حكمًا، بين الليل الذي قلنا له شبه بالبطون الذاتي، لخفاء الأشياء بظهوره، وبين النهار الذي له شبه بالظهور الأسمائي؛ كان فيها الجمع بين الجهر والإسرار؛ لأن البرزخ يجمع بين ما هو برزخ بينهما، ففيه إلى كلٍّ واحد وجه. وكان الجهر مقدمًا على الإسرار فيهما، لأن المصلّي بصدد استقبال الليل، الذي قلنا إنه شبيه بالبطون الذاتي. والذات أصل لمرتبة الظهور، ومرتبة الظهور لها سطوة، فأمر المصلِّي أن يستقبل تلك السطوة بالضدِّ، وذلك بالقراءة جهرًا في الركعتين الأوليتين من المغرب والعشاء، والإسرار في الأواخر. بخلاف صلاة الصبح، كانت جهرية كلّها، لأنها تأتي الناس وقد كان الليل غشيهم بسكوته وبطونه وغيبته، فاحتاجوا إلى ما يردهم مِن الغيب، ويظهرهم من البطون، ويحرِّكهم من السكون، فكانت جهرية كلُّها، وشرع فيها تطويل القراءة لذلك.

* * *

## الموقف الثاني والسبعون بعد المائتين

**قال تعالى آمرًا للرسول محمّد ـ ﷺ ـ:** ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: الآية ٥٥].

وقال: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ [النصر: الآية ٣]. إلى غير ذلك.

لا يقال الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ معصومون من المعاصي، فكيف أمروا بالاستغفار؟! لأنّا نقول: استغفار الأنبياء ليس هو من مقارفة الذنوب والمخالفات كغيرهم، وإنما استغفارهم: بمعنى طلب الغفر، وهو الستر عن المخالفات، والحيلولة بينهم وبينها فلا يلابسونها. لا يقال في هذا طلب تحصيل الحاصل، وهو محال لأنّا نقول: العصمة للأنبياء ليست بالغة مبلغ القسر والإلجاء، فيكونون مضطرين مسلوبين الاختيار والكسب، فإنهم مكلَّفون منهيون مأمورون، مثابون على امتثال الأوامر واجتناب النهي، ولا يكلَّف ويثاب إلَّا فاعل مختار، وإنما أمرهم بالاستغفار، بالمعنى الذي ذكرناه، وهو استغفار خاصَّة الخاصة، المشار إليه في دعاء الملائكة بقولهم:

﴿وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ [غافر: الآية ٩].

والثاني: استغفار الخاصَّة، وهو طلب الغفر والستر، بمعنى عدم الفضيحة. وإذا انتفت الفضيحة بالذنب، انتفت المؤاخذة به لا محالة. وهذا النوع هو المشار إليه في

تفسير العَرْض، الوارد في الصحيح، وذلك أنه ـ ﷺ ـ قال يومًا: «**مَن حوسب عُذِّب**».

فقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ وكانت ما سمعت شيئًا إلَّا راجعته حتى تفهمه: «يا رسول الله، أوَ ليس يقول الله:

﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿٩﴾﴾ [الانشقاق: الآيتان ٨، ٩].

فقال ـ ﷺ ـ: «**يا عائش، ذلك العَرْض، وإلّا فمن نوقش الحساب يهلك**»[(١)]

وصفة العرض هو أن يضع الحقّ ـ تعالى ـ كنفه على عبده المؤمن، فلا يراه نبيٌّ مرسل ولا ملك مقرّب، فيقرّره الله بذنوبه، فلا يسعه إلّا الإقرار، فيقول له: قد سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم ويؤمر به إلى الجنَّة، فيمرُّ على أهل المحشر فيقولون: ما أسعد هذا!! لم يعصِ الله قطّ.

والنوع الثالث: استغفار العامّة، وهو طلب الستر عن العقوبة والمؤاخذة بالذنوب، لا يبالون بالفضيحة بين الخلائق. وبعد كتابة هذا الموقف، ألقي عليَّ في الواقع: ﴿كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سَبَأ: الآية ١٥].

* * *

## الموقف الثالث والسبعون بعد المائتين

**قال تعالى**: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [يُوسُف: الآية ٢٤].

الهمُّ ثاني الحركات النفسية الخمسة التي تتقدم الفعل، وهي: الخاطر، ويقال نقر الخاطر، ويقال الهاجس، ويقال السبّد الأول. ثم الهمّ، ثم العزم، ثم القصد، ثمّ النيَّة تقارن الفعل الظاهر والهمّ يعطي الحيرة في الأمر الفعل والترك، ولا يكون إلَّا في المعاني لا يكون في الأعيان، وفي ذكر همّهما به وهمّه بها، بيان ما كانت عليه مِن

(١) رواه البخاري بلفظ آخر: كتاب التفسير، وفسوف يحاسب حسابًا يسيرًا» حديث رقم (٤٩٣٩).
ورواه مسلم بلفظ آخر: «كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها». باب إثبات الحساب، حديث رقم (٨٠ ـ ٢٨٧٦).

شدة الطلب والتوصّل إلى مقصودها بأي وجهٍ كان. وما كان عليه هو ـ عليه السلام ـ مِن العفَّة، مع رحمته بها، لما أصابها من العشق، وما بيَّن تعالى ما همَّت به؛ لأنه معلوم مِن قوله: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ﴾ [يُوسُف: الآية ٢٣] ولا ما همّ به هو ـ عليه السلام ـ لأنه معلوم من قوله: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ﴾ [يُوسُف: الآية ٢٣]. فأمَّا همّها به، أي بشأنه، فهو فيما يوصلها إلى مطلوبها منه بأيِّ وجهٍ كان، وأنها أولًا دعته إلى ما دعته إليه بعزَّة السيادة وقهر الملكية، فقالت له آمرة: ﴿هَيۡتَ لَكَۚ﴾ [يُوسُف: الآية ٢٣]، أي بادر وقرّب. فلمّا أجابها بقوله:

﴿مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٢٣﴾ [يوسف: الآية ٢٣].

انكسرت حدّتها وفترت شدَّتها، وعلمت أن السطوة والقهر لا يجديان نفعًا ولا يشبعان لها صدعًا، فهمَّت به، بأن تلقي نفسها بين يديه، وتتطارح على رجليه، وتظهر ذلَّتها، وتفارق عزَّتها، وأما همُّه ـ عليه السلام ـ بها، فهو أن يظهر لها رحمته بها وشفقته عليها، وأنه يحبُّها حبًّا إلـٰهيًّا روحانيًّا أسمائيًّا، حيث إن المرأة من حيث هي مظهر مرتبة الانفعال، التي بها ظهرت مرتبة الفعل، والكامل مظهر مرتبة الفعل، وهي مرتبة الأسماء. والأسماء أشدّ حبًّا لمرتبة الانفعال مِن محبة مرتبة الانفعال للأسماء، ومِن هذا المشهد حُبِّب إلى رسول الله ـ ﷺ ـ وإلى كلِّ كامل مِن نبيٍّ ووليٍّ النساء، فلا تجد كاملًا إلّا وهو يحب النساء لهذا الشهود، فأظهر الحقّ تعالى ليوسف ـ عليه السلام ـ في سرّه برهان حكمته، أن لا يقول ما همّ به ولا يظهره لها فإنها جاهلة عاشقة، والعشق يُخرِج صاحبه عن ميزان العقل حتى قيل: «ولا خير في حبٍّ يدبَّر بالعقل»، وإن إظهار ما همَّت به له، يزيدها طَمعًا وتكالبًا ويقوِّي رجاها في نيل مقصودها كذلك، أي كما ابتليناه بها ووجدناه صابرًا على الأمر والنهي؛ نعم العبد، أريناه برهان حكمتنا بترك ما همَّ به، لنصرف عنه السوء. فما هم بسوء، فإن الهمَّ بالسوء من السوء. وقد صرفه الله عنه، لأنه من عباده تعالى المضافين إليه إضافة تخصيص، وتشريف المخلصين المستخلصين للنبوّة والأمانة وحمل الوحي الجبرائيلي الاختصاصي، فاعرف يا أخي مقام النبوّة الأسمى، وأثبت له كلّ كمال، ونزّهه عن كلّ ما يجلب عيبًا ووصمًا، واعرف الحقّ تعرف أهله، فلا تقلّد في هذا وأمثاله أحدًا من كذبة المؤرخين وجهلة المفسّرين.

* * *

# الموقف الرابع والسبعون بعد المائتين

**قال تعالى**: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾ [الزُّمَر: الآية ٧].

أمّا ما قاله المتكلّمون في الآية، فمشهور. وكذا ما قاله إمام الحرمين في الإرشاد، ممّا يخالف فيه الجمهور. وأمّا طريق أهل الاعتبار والإشارة، فاعلم أن قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ﴾ [الزُّمَر: الآية ٧].

الخطاب لجميع المخلوقات، وذلك مَن حيث حضرات أحديَّته ووحدته وإطلاقه، فإنه لا مناسبة بينه وبين الممكنات، ولا ارتباط بوجه من الوجوه، لا بأمر ولا نهي ولا رضى ولا سخط. وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ﴾ [الزُّمَر: الآية ٧].

هو من حيث مرتبة ألوهته الجامعة لجميع الأسماء، التي تقتضي العبوديّة والخضوع، ومنها انبعث الأمر والنهي، واقتضت انقسام العالم إلى شقيٍّ وسعيد، كما قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ﴾ [التّغَابُن: الآية ٢].

وقال: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٣٤]. بعد خلقكم وتكليفكم.

﴿عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٩]. قبل إيجادكم وتكليفكم، حيث أنتم أعيان ثابتة معدومة، فلا يجريكم إلّا على ما علمه منكم، وقال: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هُود: الآية ١٠٥].

وإنما كان الأمر هكذا؛ لأنه مقتضى الألوهة، فإن أسماءها منقسمة إلى أسماء جلال، وهي التي اقتضت الشقاوة، وإلى أسماء جمال، وهي التي اقتضت السعادة. ثم اعلم: أن الرّضا ضد السخط، وهو غير الحبّ من وجه؛ إذ الحبُّ لا يتعلق إلّا بمعدوم في الحال، أو يخشى عدمه في المآل. والرّضا يتعلق بالموجود وبالمعدوم، من وجه أنه خصوص إرادة، فلا مشاركة بين الرّضا والحبِّ إلّا من جهة أن كلّا منهما خصوص تعلُّق للإرادة، ولذا قال: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ﴾ [الزُّمَر: الآية ٧]، وما قال: «وَلَا يُحِبُّ» وإضافة العباد إلى الضمير، للاستغراق. وإن نقل عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنهما للتخصيص، فإنه تعالى لا يرضى الكفر لجميع عباده؛ لأنّ رحمته بهم سابقة غضبه عليهم، و«أل» في «الكفر» لاستغراق جميع أنواع الكفر، فإن الأمر كفرٌ دون كفر كما في صحيح البخاري، ولذا قابل تعالى الكفر ـ هنا ـ بالشكر، فإن الشكر

أنواع، فهو تعالى لا يرضى لعباده، ولا يريد لهم الكفر، لولا أنَّ مِن عباده مَن تطلبه حقائقهم، وتقتضيه استعداداتهم، فيريده لهم إجابة لطلب حقائقهم له، كارهًا له، فهو المجبور، يفعل تعالى كلَّما يفعل بإرادته التابعة لعلمه، التابع لمعلومه. ومعلومه لا ينقلب ولا يتغيَّر. ولذا ورد في صحيح البخاري: «**ما تردّدت في شيء أنا فاعله تردّدي في قبض نسمة عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولا بدّ له من لقائي**».

يقول تعالى: لا بدَّ أن أميته على كره منّي، وهو المعلوم الذي جعلني في هذا، لأني علمت منه وقوع هذا، فلولا حصول العلم عنده من الممكنات كما هي في أنفسها عليه، ما تردَّد ولا فعل ما فعله أو بعض ما فعله على كره، فهكذا هو الأمر، لا يقال كيف يأمر تعالى بالشيء ويريد ضدّه؟! وهو يعلم أنّه لا يكون إلّا ما يريد؟! لأنّا نقول: الحكم للعلم، كما قدَّمنا لا للأمر. ولا تناقض بين الأمر والإرادة، فإن الأمر بالإيمان، والمشي على صراط السعادة من حضرة الرحمة والإرادة لضدّ ذلك مِن حضرة الحكمة والعلم والعدل، فهو تعالى يأمر جميع عباده بما سيعيدهم رحمة بهم، وإن علم أن منهم القابل لذلك وغير القابل، والكافر والشاكر؛ كما قال:

﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٢٥﴾ [يُونس: الآية ٢٥].

وإنما التناقض بين الأمر، وما أعطاه العلم التابع للمعلوم. فلذا إذا كشفنا الغطاء وقرَّبنا الخطا؛ نقول: ليس هناك شيء يعطي شيئًا غيره أو يمدُّه بسعادة أو شقاوة أو خير أو شرٍّ. وإنما الأشياء مِن حيث بواطنها تعطي ظواهرها ما هو حاصل لها، أو يحصل إلى أبد الآبدين، زيادة إيضاح الأمر والنهي العامين الواردين من الحقّ - تعالى - على المكلّفين، وإنما ورد عليهم أن يفعلوا أو يتركوا من حيث هم، فإنه ليس لهم من الأمر الإلـٰهي أو النهي إلّا صيغة الأمر أو النهي، وذلك من جملة المخلوقات في لفظ الرسول - ﷺ -، ثم يأتي الأمر الإلـٰهيّ لكلّ مكلَّف حسب استعداده، وما تقتضيه حقيقته بلا واسطة بالتكوين، أي تكوين المأمور به في المأمور، أو ترك المنهيّ عنه؛ فلهذا فرق بعض سادات القوم - رضوان الله عليهم - بين أمره وأمر به، وأراد منه وأراد به، فلينظر المأمور، فإن وجد القبول لما أمر به فيعلم أنه معتنى به، وأن وجد «إلّا» بآية تكوَّنت في قلبه، فليعلم أنه مخذول، وخذلانه منه، فإنه على ذلك علمه الله تعالى في حضرة ثبوته، فمن وجد خيرًا، فليحمد الله. ومن وجد شرًّا فلا يلومَنّ إلّا نفسه، فإنه ما في تلك الحضرة العلية شرٌّ، فالكلُّ خير، وإنما الشرُّ من جهة القوابل.

ومن هذا تسميته تعالى بالمانع، مع أن المانع إنما هو من جهة عدم قبول المسمّى ممنوعًا، وإلّا فالحق ـ تعالى ـ متجلٍ بالعطاء لكلّ قابل، لا يتصوّر في حقّه منع أصلًا، فاعرف هذا الموقف، فإنك إن عرفته، حصلت على الراحة الأبديَّة. وقد سمّى القوم مَن ذاق هذا، بالمستريح. فاشكر الله على ما علّمك، وادع للواسطة. قال تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: الآية ١٤].

* * *

## الموقف الخامس والسبعون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦].

اعلم أن هذه الآية وأمثالها حيَّرت العقول والأوهام، فاختبطت فيها الآراء، وتخالفت فيها الأفهام، حيث نسب تعالى خلق العباد وعملهم إليه، وأثبت في ضمن ذلك لهم عملًا، فأفرد وشرك. وذلك أنه تعالى يفعل تارة بلا واسطة حجاب مخلوق، وتارة بواسطة حجاب مخلوق، فظنَّ الظانُّون أنّ الفعل للحجاب، وهو الصورة التي شوهد الفعل منها حسًّا. وظنّ آخرون أن الفعل مشترك بين الحقّ والصورة. والفعل في الحقيقة إنما هو لله، فإنّ العالم كلُّه أفعال الله، وأفعال الله تعالى كلُّها أفعال لازمة قائمة به تعالى، كما هو شأن الفعل اللازم عند أرباب اللسان. فليس له تعالى فعل متعدٍّ، فيكون له مفعول منفصل عنه يقال فيه «غير»، فإن المفعول غير فاعل الفعل، كالنجّار مثلًا، مفعوله الصندوق نحوه، وهو غيره ضرورة، والحقّ ـ تعالى ـ لا غير له، فلا مفعول له منفصل عنه. ولهذا أرباب الشهود يشهدون الحقّ ـ تعالى ـ في جميع ذرات العالم على التقديس والتنزيه اللائق به تعالى، ظاهرًا بفعله وتصويره وخلقه؛ إذ الفاعل يظهر بفعله، وفعله قائم به لا يفارقه، فهو تعالى الظاهر بفعله لمن شاء من عباده، وهو الباطن المتحجِّب بفعله عمَّن شاء من عباده، فيتوهَّم أن العالم غير وسوى. وليس الأمر كذلك، وإنما العالم كالفعل اللغوي، وهو المصدر، الذي هو أمر اعتباري لا وجود له في حدِّ ذاته، وإنما قلنا هذا ليعلم أن العالم الذي هو فعل الله ـ تعالى ـ وخلقه وتصويره، أمر اعتباري؛ لا استقلال له بذاته، وإنما هو قائم بفاعله المقوِّم له، وهو الحقّ ـ تعالى ـ فما هو غيره ولا سواه، فالقيام والقعود مثلًا، لا وجود له في حدِّ ذاته، وإنما الفاعل صار ظاهرًا به، بعد أن لم يكن ظاهرًا به، وقد ورد في الكتاب العزيز والسنّة النبويّة نسبة الفعل إلى الله وحده، ونسبته إلى الخلق وحده، ونسبته إلى الله

بالخلق، ونسبته إلى الخلق بالله. فلهذا كثر اللغط وانتشر الاختلاف في نسبة الحاصل بالمصدر، لمن هو، ومَن عرف مسمّى المخلوق، وما هو عرف الأمر كما هو. وليس هذا إلّا إلى الطائفة المرحومة، ألحقنا الله بها وجعلنا من حزبها، قيل لي في الواقعة: إنما أضاف تعالى الفعل إلى المخلوقات أحيانًا، من حيث أنهم صورٌ وأشكالٌ في الوجود الحق، لا غير.

* * *

## الموقف السادس والسبعون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٣].

تأمَّل هذه العناية الكبرى، والمنقبة العظمى، والمنزلة الزلفى، لأهل البيت النبويِّ. ولفظة «أهل» تعمُّهم مِن أولهم إلى آخر مولود منهم، حصر تعالى إرادته فيهم بأنها لإذهاب الرجس عنهم، وتطهيرهم من الرجس، وهو الذنب، تطهيرًا كاملًا مؤكّدًا بالمصدر، وذلك بأن يكون كلُّ ما يصدر منهم مِن المعاصي والمخالفات، مغفورًا لهم؛ بل المغفرة متقدِّمة، لا بأنهم معصومون من المخالفات، ولا أنه تعالى أباح لهم ما حرَّمه على غيرهم من الأُمّة، كلّا وحاشا، بل بمعنى أن ذنوبهم تقع مغفورة لهم عناية إلـٰهية، هذا اللّسان فيه مراعاة علماء أهل الظاهر، وهو حقٌّ، واللسان اللاحق؛ أنه تعالى استثناهم من العموم، ففي صحيح البخاري في أهل بدر: «**اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنّة**».

وأنّ الله لا يأمر بالفحشاء، وليس الفحشاء إلّا ما نهى الله عنه، فما كان في العموم فاحشًا، فليس فاحشة في حق هؤلاء، وإن كنّا نقيم عليهم الحدود الشرعية والتعزيرات في الظاهر. وإذا كانت عنايته تعالى بأهل البيت النبويِّ كما أخبر؛ فما ظنّك بعنايته تعالى بأهل البيت الإلـٰهيّ؟! وهم المعنيُّون بأهل القلوب؟! وقد ورد في الخبر النبويّ: «**القلوب بيت الربّ**»(١)

فأهل البيت الإلـٰهي هم أهل القلوب المشار إليهم بقوله: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: الآية ٣٧].

---

(١) هذا الحديث لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع مطبوعة.

المعنيّون بقوله تعالى في الحديث القدسيّ: «**ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن**»(١)

وليس كل قلب يسع الحقّ، وإنما يسعه قلب العارف به تعالى، ومَن عرفه تعالى عرف كلّ شيء، فإنه تعالى حقيقة كلّ شيء. ومن عرف حقيقة شيء، عرف ما انفصل منه، وما حصلت هذه العناية العظمى لأهل البيت النبويّ إلّا لقربهم من رسول الله ـ ﷺ ـ وعلى آله القريب مِن الله ـ تعالى ـ، فالأقربون إلى الله ـ تعالى ـ، أولى بهذه العناية. فمن كان مِن أهل البيت النبويّ والإلـٰهيّ، فبخ بخ وكرامةٌ على كرامة ونورٌ على نور. وهـٰؤلاء خصّص أهل البيت النبويّ المرادون بقوله ـ صلّى الله عليه وسلّم وعلى آله ـ: «**إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير أخبرني: أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما**»(٢)

ومَن كان من أهل البيت النبويّ فقط، فهو دون مَن كان مِن أهل البيت الإلـٰهيّ، إذ كلُّ مَن كان من أهل البيت الإلـٰهيّ فهو مِن أهل البيت النبويّ حكمًا نبويًا باستلحاقه ـ ﷺ ـ ولا ينعكس. ورد في الصحيح: «**سلمان منّا أهل البيت**»(٣)

وما استلحقه ـ ﷺ ـ إلّا لكونه من أهل البيت الإلـٰهيّ، أهل القلوب التي هي بيوت الربّ تعالى، وهو ـ ﷺ ـ أبو القلوب، يستحقّ كل مَن كان له قلب؛ إذ لا يستحق إلّا أب، واعتبار الشارع للقرابة القلبية الباطنة آكد مِن اعتباره للقرابة الجسمية الظاهرة.

* * *

## الموقف السابع والسبعون بعد المائتين

**ورد في صحيح البخاري وغيره: «كان الله، ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، ثم خلق الخلق، وقضى القضية، وكتب في الذكر كلّ شيء».**

---

(١) العجلوني، كشف الخفاء، حديث رقم (٢٢٥٤) طبعة دار الكتب العلمية.

(٢) رواه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب المناقب، باب مناقب أهل البيت حديث رقم (٣٧٨٨). والسيوطي في الدر المنثور (٢/ ٦٠) طبعة دار الفكر ـ بيروت.

(٣) رواه الحاكم في المستدرك (٣/ ٥٩٨) تصوير بيرون. والطبراني في المعجم الكبير (٦/ ٢٦١) طبعة العراق. وابن كثير في البداية والنهاية (٢/ ١٨٠) طبعة دار الفكر.

سألني بعض إخواني إيضاح جواب السؤال الثاني والعشرين من أجوبة ختم الولاية محيي الدين، مِن أسئلة الحكيم الترمذي ـ رضي الله عنهما ـ قول سيِّدنا (الجواب، سأل بلفظ في العامة يعطي البدء في الخاصة، يعطي موجب النسخ في مذهب مَن يراه، فلنتكلَّم على الأمرين معًا، ليقع الشرح باللسانين، فيعمُّ الجواب).

يريد ـ رضي الله عنه ـ أن قول السائل: وأيُّ شيء علم البدء؟! (بالقصر)، يفهم منه أمران:

أحدهما البُدء، ضبطه الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بقلمه، في النسخة التي بخط يده الشريفة، بضمّ الباء آخره همز، مِن بدا الشيء أنشأه واخترعه. قال تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: الآية ١٩].

وقال: كيف بدأ الخلق؟! كأن السائل يقول: أي شيء هو علم افتتاح الوجود للموجودات؟ وهو المعنى الذي يعرفه عامّة الناس، من لفظة البدء (بالقصر)، ويسألون عن علمه.

ثانيهما: أي شيء هو علم البدا، (بالقصر) وهو أن يظهر له ما لم يكن ظهر، بمعنى تبدَّل رأيه. فترك الرائي الأوّل، وبدا له غيره، وهذا المعنى للبداء، هو ما يفهمه الخاصّة من لفظة البدا. ويسألون عن علمه، وهو المعبَّر عنه بالنسخ، عند مَن يقول به، كالمحمديّين إجماعًا، لأنه تبديل لام بدا. وخالفت اليهود فقالت: لا يجوز النسخ في الشرائع، لأنه بدا، وهو على الله محال.

**قول سيّدنا:** «فاعلم أنَّ علم البدء، علم عزيز، وأنه غير مقيَّد»، يريد أنّ علم البُدء (بضم الباء آخره همز) بمعنى افتتاح الوجود، علم عزيز منيع الحمى عن الإدراك والتصوّر، فإنه غير مقيَّد بموجود دون موجود، ولا محدود بحدٍّ يكون له جنس وفصل. والموجودات لا نهاية لها، فلا حدَّ ولا قيد لأشخاصها.

**قول سيّدنا:** «وأقرب ما تكون العبارة عنه أن يقال: البدء، افتتاح وجود الممكنات على التتالي والتتابع، لكون الذات الموجدة له، اقتضت ذلك، مِن غير تقيد بزمان؛ إذ الزمان مِن جملة الممكنات الجسمانيّة». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن العبارة عن علم البدء غامضة جدًا، لأنه غير مقيَّد ولا محدود. وأقرب ما تكون العبارة عنه للأفهام، تقريبًا لا تحقيقًا، أنه افتتاح الوجود، أي الموجودات، وهو كلُّ ما سوى الحقّ ـ تعالى ـ على التتالي والتتابع إلى غير نهاية؛ لأنه المصير إلى الجنَّة والنار،

وهما لا نهاية لهما، ولا لمن فيهما، شرعًا وكشفًا. لكون الذات الوجود، الموجدة لكل اقتضت ذلك الإيجاد، وهي لا نهاية لها، فلا نهاية لما اقتضته اقتضاء ذاتيًا، لا بسبب خارج عنها، زائد عليها، من غير تقيد افتتاح الممكنات بزمان؛ لأن الزمان مِن جملة الممكنات الجسمانية، فإنه عند الحكيم عبارة عن حركة الفلك الأقصى. وعند المتكلّم اقتران معلوم بمجهول، فافتتاح الوجود، بمعنى: بدء الوجود، لا في زمن. فلا يعقل الحقّ ـ تعالى ـ إلّا فاعلًا خالقًا، وكلُّ عين كانت معدومة لعينها، معلومة له، ثم حدث لها الوجود، بل أحدث فيها الوجود، بل كساها حلّة الوجود، فكانت هي، ثم الأخرى، ثم الأخرى، على التتالي والتتابع، مِن أوَّل موجود مسند مستند إلى أوّلية الحق ـ تعالى ـ وما ثم موجود آخر، بل وجود مستمرٌ في الأشخاص، وليست الأشخاص في المخلوقات متناهية في الآخرة، إلَّا في نوع خاصّ، وإن كانت الدنيا متناهية. فالأكوان جديدة لا نهاية لتكوينها، فأبدها دائم كالأزل، في حقِّ الحقِّ ثابت.

**قول سيّدنا**: «فلا يعقل إلّا ارتباط ممكن بواجب لذاته». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه لا شيء من الروابط التي تربط الأشياء بعضها ببعض، كائن بين الحق الخالق والمخلوقات، إلّا ارتباط ممكن لذاته، يصحُّ وجوده كما يصحُّ إبقاؤه في عدمه؛ فلا يترجَّح وجوده على عدمه إلَّا بمرجِّح واجب الوجود لذاته.

**قول سيّدنا**: «فكان في مقابلة وجود الحقّ أعيان ثابتة موصوفة بالعدم أزلًا، وهو الكون الذي لا شيء مع الله فيه». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه لما ثبت أنه لا ارتباط بين الحقّ الخالق والمخلوقات إلَّا مِن وجه واحد، وهو ارتباط ممكن لذاته بواجب لذاته لا بداية لوجوده أزلًا؛ فكان في هذه الأزليّة التي هي وصف سلبي، ينفي الوجود عنه تعالى، افتتاح الوجود أعيان ثابتة في مقابلة الحق موصوفة بالعدم والثبوت أزلًا وهي حقائق الممكنات في العلم القديم؛ إذ الواجب لذاته يقابله الممكن لذاته، وهذه الأزلية المعبَّر عنها بالكون، المشار إليها في الحديث هي الكون الذي لا شيء مع الله فيه موصوف بالثبوت، منفكٌ عن الوجود، فإنه معلوم، والمعلوم لا يقال إنه مع العالم به. فالمعلوم عين العلم، والعلم عين العالم، وهذه الحضرة المعبَّر عنها: **«كان الله ولا شيء معه»**(١)

هي حضرة أحديَّته الغنيَّة عن العالمين، وعن أسماء الألوهية أيضًا.

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

**قول سيدنا**: «إلَّا أن وجوده أفاض على هذه الأعيان على حسب ما اقتضته استعداداتها، فتكوَّنت لأعيانها لا له». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن هذه الأعيان الثابتة أزلًا، المعدومة التي كانت في مقابلة وجود الحقّ أزلًا، أفاض الوجود المطلق وجوده المقيَّد عليها، فكساها حلَّة وجوده بجوده وإرادته واختياره، بخلاف مرتبة الثبوت، فإنَّ الأمر فيها اقتضاء ذاتي من غير تخلّل إرادة واختيار، وكان فيض وجوده عليها بحسب استعداداتها واقتضائها للوجود والأحوال، ونعوت وصفات تكون عليها حالة الوجود. وهذا الاستعداد الثبوتي غير مخلوق ولا مجعول، فإنه عدم. فتكوَّنت الأشياء لأنفسها عند إفاضة الوجود عليها، تكوّنًا يسمّى وجودًا خارجيًا، لا له تعالى، فإنها مشهودة معلومة له تعالى حالة عدمها، كما هي حالة وجودها، لا فرق في ذلك عنده تعالى، وإنما تكوينها وإيجادها لها، ولأجلها. فتعلم نفسها وأمثالها مِن أعيان، وأمّا الحق ـ تعالى ـ فما يزداد علمًا أصلًا، فهو عالم بها وبما يتجدّد عليها إلى غير نهاية.

**قول سيدنا**: «من غير بينيَّة تعقل أو تتوهّم»، وقعت في تصوُّرها الحيرة من الطريقين: مِن طريق الكشف ومِن طريق الدليل الفكري. لما قدم ـ رضي الله عنه ـ أن الحقّ ـ تعالى ـ كان ولا شيء معه، ثم أفاض وجوده على أعيان الممكنات، فاتّصفت بالوجود، خشي أن يتوهّم مِن هذا أن بين تعقّل الحق وبين إفاضة وجوده على الممكنات زمانًا وبينيَّة، فقال: «مِن غير بينيَّة ولا زمان يتعقل بالعقل» بمعنى: يدركها العقل بالنظر الفكري، أو تتوهّم بالوهم والتخيّل الصحيح الموافق، لا مطلق التوهُّم. فإن الوهم يتخيّل دائمًا أن بين وجود الحقّ ـ تعالى ـ ووجود الممكنات زمانًا يتقدم به الحق على إيجاد الممكنات، وليس الأمر كذلك؛ لأن الزمان من جملة الممكنات دائمًا، فتقدم الحقّ على الممكنات، تقدُّم فاعل على منفعل، فهو تقدم رتبة، كتقدم أمس على اليوم، فإنه تقدم بغير زمان؛ إذ هو الزمان، ولذا وقعت الحيرة في تصوُّر هذه المسألة من طريق الكشف، طريق أهل الله، أصحاب علوم الفيض الإلٰهيّ. ومِن طريق الدليل الفكري، طريق أهل النظر، أصحاب العلوم المكتسبة بالأدلّة، وترتيب المقدمات. إذ ثمَّ أمور يتصوّرها العقل وتنفلت من الخيال والوهم، وثَمّ أمور يتحقّق بها الوهم وتثبت في الخيال ولا تثبت في العقل، وهذه المسألة لا يتصوّرها عقل ولا يضبطها خيال.

**قول سيدنا**: «والنطق عمّا يشهده الكشف بإيضاح معناه، يتعذّر، فإن الأمر غير متخيّل، فلا يقال، ولا يدخل في قوالب الألفاظ بأوضح مما ذكرناه». يريد ـ رضي

الله عنه ـ أن العبارة الواضحة التي تصل إليها كل العقول عمّا يشهده المكاشفون بحقائق الأشياء متعذّر في هذه المسألة، فإنها غير متخيّلة حتى يمسك الخيال منها صورة يخبر عنها بعبارة؛ إذ ما يشهده المكاشف نوعان: نوع لا يتخيّل لأنه لا صورة له، فلا ينقال، ولا تمكن العبارة عنه، فلا يدخل تحت قوالب الألفاظ، فإن عالم الألفاظ أضيق وعالم المعاني أوسع. ونوع تمكّن العبارة عنه بضرب الأمثال والاستعارات وأنواع المجاز. وأمّا العبارة عنه على ما هو عليه فمحال.

**قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ: «وسبب عزّة ذلك الجهل بالسبب الأول، وهو الذات الحقّ». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن سبب عزّة علم البدء ومنعه عن التصوُّر وهو الجهل بذات الحقّ ـ تعالى ـ، فإن ذاته تعالى لا تعلم عقلًا ولا كشفًا. والبدء وإن كان عن ذات وإرادة وقول، والإرادة والقول مستندان إلى الذات العليّة، وهي مجهولة أبدًا لغيره تعالى، وإن كانت تشهد من بعض وجوهها، فهي لا تعلم.

**قول سيّدنا**: «ولما كانت سببًا، كانت إلـهًا لمألوه لها حيث لا يعلم المألوه أنه مألوه». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن الذات لما كانت سببًا أولًا للبدء، مِن حيث مرتبة الألوهية، فإن الألوهية مرتبة الذات، وهي عينها عينًا وغيرها عقلًا، كانت إلٰهًا لمألوه، فإن الإلـٰه إلـٰه أزلًا سواء كان المألوه موجودًا أو مقدّرًا معدومًا، حيث لا يعلم المألوه أنه مألوه إلّا له. وذلك في موطن ثبوت المألوه معرًى عن الوجود، فإنه تعالى مسمّى أزلًا بالأسماء التي بها استحقّ الألوهة.

**قول سيّدنا**: «فمن أصحابنا مَن قال: إن البدء كان عن نسبة القهر، وقال بعض أصحابنا: بل كان عن نسبة القدرة». يريد ـ رضي الله عنه ـ بأصحابنا، أهل طريقنا، طريق أهل الله، لا طريق أهل النظر من المتكلّمين والحكماء، فمنهم مَن قال: إن البدء كان عن نسبة القهر، أي من حيث أنه تعالى موصوف بالقهار، فإن ما تسميه المتكلمون صفة، يسميه أهل الله نسبة، حيث لم يرد لفظ الصفة في حقه تعالى في الكتاب ولا في السنّة، بل نزَّه تعالى نفسه عن الصفة. ومعنى كون البدء ظهر عن صفة القهر، هو أن قهر الممكن على أن يكون مظهرًا له تعالى، فإن قوله: «كُنْ» أي: اقبل ظهوري بك. فليس الإمكان إلَّا قبول ظهور الحقّ تعالى بالممكن، وقال بعض أصحابنا: بل كان البدء عن نسبة القدرة، أي مِن حيث أنه تعالى مسمّى بالقادر، وله نسبة القدرة، وهي المعنى الذي به يتأتّى إيجاد الممكن، وهو الذي دلّ عليه العقل، وأجمع عليه النظّار.

**قول سيّدنا**: «والشرع يقول عن نسبة أمر والتخصيص في عين ممكن دون غيره من الممكنات المميزة عنده». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن الشرع يقول: إن البدء كان عن نسبة أمر إلٰهيّ، وهو قوله تعالى «كُنْ» من حيث كونه تعالى متكلّمًا، لا من حيث أنه قائل، كما أخبر عن نفسه بذلك في كلامه القديم بقوله: «أنْ نَقُولَ كُنْ»، والتوفيق بين هذا والذي قبله: أن القدرة تعلَّقت بالممكن فأثرت فيه الإيجاد، وهو حالة معقولة بين العدم والوجود. والامتثال وقع بقوله «فَيَكُونُ» والتخصيص بالإرادة واقع في عين الممكن، والمراد وجوده دون غيره من الممكنات المميّزة عنده في علمه تعالى، فالأمر بالكون لا يتوجَّه إلّا على ما خصّصته الإرادة بالكون، لا غيره.

**قول سيّدنا**: «والذي وصل إليه علمنا من ذلك، ووافقنا الأنبياء عليه، أن البدء عن نسبة أمر فيه رائحة جبر». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن كشفه أعطاه أن بدء المخلوقات وإظهارها مِن العدم إلى الوجود، كان عن نسبة أمر، وهي أمره تعالى لمن يريد إظهاره من المعدومات بالكون والظهور. وهذا الكشف موافق لما جاءت به الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فإنهم أخبروا أنه تعالى قال:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠].

وإنما كانت فيه رائحة جبر؛ لأن صيغة الأمر تقتضي ذلك، وأعيان الممكنات حال ثبوتها وعدمها لو خيِّرت لاختارت البقاء في الثبوت، فإنها في حالة الثبوت في مشاهدة ثبوتيَّة، ملتذَّة بالتذاذ ثبوتي لا تعرف ألمًا، فإذا وجدت تعرّضت للخطر، فإنها لا تدري ما يحصل لها حالة اتّصافها بالوجود.

**قول سيّدنا**: «إذ الخطاب لا يقع إلّا على عين ثابتة معدومة عاقلة سميعة عالمة بما تسمع بسمع ما هو سمع وجود، ولا عقل وجود، ولا علم وجود، فالتبست عند هذا الخطاب بوجوده، فكانت مظهرًا له مِن اسمه الأوّل الظاهر وانسحبت هذه الحقيقة على هذه الطريقة على كل عين عين إلى ما لا يتناهى». يريد ـ رضي الله عنه ـ بهذه الجملة تعليل البدء بأنه كان على نسبة أمر بقول مسموع، فالخطاب بالأمر بالكون لا يرد إلّا على سميع، عاقل لما يسمع، عالم بما به أمر، فالأعيان الثابتة لها جميع الإدراكات، لكن في الثبوت ما هي إدراكات وجودية، حيث إن الأعيان الموصوفة بهذه الإدراكات ثبوتيَّة لا وجوديّة. وإنما كانت لها جميع الإدراكات؛ لأنها حيَّة بحياة ثبوتيّة. ولولا حياتها وإدراكها ما سمعت ولا امتثلت أمره بالكون بالكلام الذي يليق

بجلاله ـ تعالى ـ فإنها تميَّزت عن العدم المحض، وكانت لها صورة في العلم، فسمّيت لذلك أعيانًا ثابتة وممكنات، فحصل لها التميز من الاسم النور، والحياة من الاسم الحيّ، فالتبست بوجوده حين الأمر، لا بوجود آخر لا قديم ولا حادث. وهذا الحكم صادر من حضرة اسمه تعالى الأوّل، فإن به ظهر كلُّ أول مِن أشخاص مِن كلِّ نوع. ثم ينزل الأمر إلى جزئيات العالم. ومِن حضرة اسمه تعالى الظاهر، فإنها أظهرت أحكام أسمائه تعالى في العالم، وأظهرت أحكام أعيان العالم في الوجود الذات، وهكذا هو الأمر والحكم في كل عينٍ عين من أعيان الممكنات.

**قول سيّدنا**: «فالبدء حالة مستصحبة قائمة لا تنقطع بهذا الاعتبار، فإن معطي الوجود لا يقيّده ترتيب الممكنات، فالنسبة منه واحدة، فالبدء ما زال ولا يزال، فكل شيء من الممكنات له عين الأولية في البدء». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن البدء إنما يعقل بالرتبة والوجود، والمتقدم والمتأخّر من الموجود سواء في الرتبة، فإن جميع الممكنات ما وجد منها وما سيوجد في الرتبة الثانية من الوجود والرتبة الأولى في الوجود، هي له تعالى، وهي التي أظهرت الرتبة الثانية وأعطتها الوجود، ومعطى الوجود تعالى لا يقيّده ترتيب الممكنات بالنسبة إلى بعضها بعضًا، وهي بالنسبة إليه لا ترتيب لها، فإن نسبة كل ممكن إلى ذاته تعالى نسبة واحدة لا ترتيب ولا تقديم ولا تأخير، فلا يزال حكم البدء في كلّ عين عين من الممكنات، فلا يزال المبدىء مَبْدَأ دائمًا فهو تعالى مَبْدَأ في حق كل عين عين يوجدها، وذلك الموجود مُبدأ (اسم مفعول).

**قول سيّدنا**: «ثمّ إذا نسبت، الممكنات بعضها إلى بعض، تعيّن التقدم والتأخّر، لا بالنسبة إليه سبحانه، فوقف علماء النظر مع ترتيب الممكنات حين وقفنا نحن مع نسبتها إليه». يريد ـ رضي الله عنه ـ: أن التقدم والتأخّر الذي توصف به الممكنات ليس ذلك بنسبتها إلى الحقّ ـ تعالى ـ، وإنما ذلك بالنسبة إلى بعضها بعضًا، ومن هذا سمِّي تعالى بالمقدّم المؤخّر، فما تقدم مَن تقدم على غيره من الممكنات، إلّا بمرجح مقدم له تعالى. وما تأخّر مَن تأخر على غيره، إلّا بمرجح مؤخر، وهو الحقّ ـ تعالى ـ فوقف علماء النظر، الرسوم مع ترتيب الممكنات بعضها مع بعض، فجعلوا نسبة المبدىء إنما هي مع أول مخلوق لا غير، حين وقف أهل الله العلماء به وبحقائق الأشياء على ما هي عليه، مع نسبة المخلوقات إليه تعالى، فقالوا: نسبة المبدىء إليه تعالى، هي مع كل مخلوق مخلوق، لا خصوصية لأول مخلوق عن آخر مخلوق في ذلك، لو كان للمخلوقات آخر، ولا آخر.

**قول سيّدنا:** «فالعالم كلُّه عندنا ليس له تقيّد إلا بالله خاصة، والله يتعالى عن الحدِّ والتقييد، فالمقيد به تابع له في هذا التنزيه، فأوليّة الحقّ هي أوليته؛ إذ لا أوّلية للحق بغير العالم، لا تصحُّ نسبتها ولا نعته بها. بل هكذا جميع النسب الأسمائية كلّها». يريد ـ رضي الله عنه ـ: أن العالم، وهو كل ما يطلق عليه السوى والغير ليس له تقييد ببعضه بعضًا، فإنه غير مفتقر إلى بعضه بعضًا في الإيجاد والظهور حقيقة، وإنما تقييده بالله ـ تعالى ـ، فإن موجده وحمده بما به بقاء وجوده عليه، وحيث كان العالم لا تقيد له إلّا به تعالى، وهو تعالى يتعالى عن الحدِّ والتقييد بشيء سوى ذاته؛ كان المقيد به تعالى، وهو العالم كلّه، تابع له في التنزيه عن التقييد، إلّا أنه تعالى منزَّه عن التقييد والحدِّ مطلقًا، والعالم منزّه عن التقييد بغير الحق تعالى، فلا يتقيد ببعضه بعضًا. ولما كان كلُّ جزء وشخص من جزئيات العالم لا يتقيّد إلّا بموجده ومبديه تعالى، كانت له الأوّلية. فأوّليته تعالى، هي أولية كلِّ جزء وشخص من أجزاء العالم وأشخاصه، إذ لا أوّلية له تعالى بغير العالم، فإن الأوّلية مِن النسب. فلو زال العالم وجودًا أو تقديرًا، لم يقل أوّل ولا آخر، وكذا الظاهر والباطن، فما صحّت نسبة الأولية له إلا بالعالم، بل هكذا جميع النسب، أعني أسماء الألوهة التي تطلب العالم ويطلبها. فما أعطاه تعالى الأسماء التي بأيدينا إلّا العالم.

**قول سيّدنا:**

فالعبد مَلْكٌ إذ قد تسمّى ... في عين حال بما تسمّى
والمَلْك عبد في عين حال ... إذا تسمّى بما أُسمَّى
فإنه بي ولست أعني ... عنِّي لكوني أصمُّ أعمى
عن كل عين سوى عياني ... لكونه أظهرته الاسما

**حاصل الأبيات:** أن العبد الحقيقي، قد يكون مَلْكًا (بفتح الميم وسكون اللام، تخفيفًا لغة في المِلك بكسر اللام) وذلك في عين حالة خاصّة، وهي فيما إذا تسمّى العبد بما تسمى به السيّد. ومن أسماء السيد: الآمر الناهي المجاب الممتثل أمره ونهيه. فإذا أمر العبد سيّده فأجاب وامتثل. ونهاه فانتهى ولم يفعل، فهو في هذه الحالة سيد. والسيد مأمور منهيّ، كما أخبر بذلك عن نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ والملك عبد المُلْك (بضم الميم) بقلم الشيخ ـ رضي الله عنه ـ أي ملك المُلْك، وهو من أسمائه تعالى، عند الحكيم الترمذي. وكان من الأفراد ـ رضي الله عنه ـ أي قد يكون الحق ـ تعالى ـ الملك عبدًا، في حال خاص،

وهو فيما إذا تسمّى تعالى بما تسمى به العبد، وهو كونه مأمورًا منهيًّا، يُدعى فيمتثل، ويُنهى فيترك. وهذا الحال من حضرات تنزّلاته لعبيده، وإدخال نفسه تعالى معهم، وحكمه عليها بما حكم به عليهم. فإن السيد الحقيقي يحافظ دائمًا على ما يبقى عليه تسميته السيادة، ويسعى في حفظها بكلّ وجه، ويرعاها بكلّ عين. فيجيب عبده إذا دعاه ويمتثل أمره، ويرضيه بكلّ ما يحتاج إليه، وذلك لكون العالم أعطى الحقّ ـ تعالى ـ جميع أسماء الألوهة، وما هو إلـٰه إلّا بالأسماء، وهي عينه. فقول سيدنا «فإنه بي» ترجمة عن العالم كلّه، فإنه ما ظهر كونه إلـٰهًا إلّا بالأسماء والنسب. والأسماء والنسب ما ظهرت إلّا بالعالم، فلولا العالم وجودًا أو تقديرًا، ما كانت النسب الأسمائية. فما يكون إلـٰهًا إلّا بها. ولا يعني بقوله: «فإنه بي» من حيث عينه الثابتة، وحقيقته المعلومة. فإن ياء المتكلّم في قوله «عني» كناية عن العين والحقيقة، وهي في حالة الثبوت أصمّ أعمى عن كلّ كون لا شعور له إلّا بعينه خاصّة، وبه تعالى. وإنما يعني بذلك حالة الإيجاد في مرتبة الحسّ، حيث صار مظهرًا له تعالى، شاعرًا بعينه وبغيره من الأعيان، وليس هو بمظهر حالة الثبوت. فهو تعالى إلـٰه بالعالم، والعالم مظهر له، من حيث الوجود الحسّي.

**قول سيدنا**: «هذه طريقة البدء». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنّ ما تقدم، هو جواب عن أحد مدلولي السؤال، وهو علم البدء، بمعنى افتتاح الوجود.

**قول سيدنا**: «وأمّا إذا أراد البدء، وهو أن يظهر له ما لم يكن ظهر، هو مثل قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١].

وهو قوله: ﴿وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبَة: الآية ٩٤].

فيكون الحكم الإلـٰهيّ بحسب ما يعطيه الحال، وقد كان قرّر الأمر بحال معين، بشرط الدوام لذلك الحال في توهمنا. فلمّا ارتفع الدوام الحالي، الذي لو دام، أو وجب دوام ذلك الأمر، بدا مِن جانب الحقّ حكم آخر اقتضاه الحال، الذي بدا من الكون، فقابل البدء بالبدء». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن جواب المعنى الثاني، من مدلولي السؤال، وهو أي شيء هو علم البدء؟! وهو أن يظهر له أي لمن ظهر ما لم يكن ظهر له من قبل، وهو مثل قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١].

وهو العالم أزلًا وأبدًا، أي ولنختبرنَّكم بالتكاليف، حتى نعلم منكم مِن حيث ظهورنا بكم، في مرتبة وجودكم الحسّي، ما علمناه منكم في مرتبة ثبوتكم. فالعلم واحدٌ لا يتعدَّد ولا يتجدّد ولا يتغيّر تغيُّر المعلوم. وإنما المعلوم هو الذي تتوارد عليه

الأحوال، وتتبدَّل عليه المواطن، فتختلف عليه الأحكام. لذلك فهو في ذلك مثل البدء في اختلاف الأحكام، وهو مثل قوله: ﴿وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التّوبَة: الآية ٩٤].

وقد كان رآه في مرتبة ثبوته وهو معدوم، على نحو ما تقدَّم في قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١]، فنحكم فيكم بحسب ما علمنا وما رأينا حالًا، لتبدُّل أحوالكم. فيكون الحكم الإلـٰهي المحكوم به، بحسب ما يعطيه الحال، أي حال المحكوم عليه. وقد كان تعالى قدر الحكم وأثبته بحال معيّن خاصٌ في جميع الأحوال، بشرط الدوام لذلك الحال المعين الخاص. ودوامه إنما هو في توهمنا لا في نفس الأمر وما عند الله، فإنه يعلم انتهاء تلك الحال. وبانتهائها ينتهي الحكم المشروط بها؛ إذ المشروط بشرط ينعدم بانعدامه. فلما ارتفع دوام الشرط وهو الحال، الذي لو دام، أوجب دوام ذلك الحكم الإلـٰهيّ، بدا وظهر مِن جانب الحقّ حكم آخر ناسخ للحكم المشروط دوامه بدوام الحال المعين، اقتضى هذا النسخ الحال الذي بدا من الكون الحادث، فقابل تعالى البداء الذي ظهر من الكون بالبداء منه تعالى، وهو نسخ الحكم السابق. فإنّ حدَّ النسخ عند علماء الرسوم هو انتهاء الحكم الشرعي الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه، أمّا على مذهب مَن يرى الأحكام الإلـٰهيّة معلّلة بمصالح العباد، وهو الحقّ، فتختلف مصالح الأوقات فتختلف الأحكام بسببها، فما انتسخت الأحكام والشرائع واختلفت إلا لاختلاف النسب. وما اختلفت النسب إلّا لاختلاف الأحوال. وما اختلفت الأحوال إلّا لاختلاف الأزمان. وأمّا على مذهب مَن يرى أن أفعال الحقّ ـ تعالى ـ غير معلّلة فيجوز أن يرفع تعالى حكمًا ويضع غيره. وكما أنّ مدة بقاء الحادث معلومة عند الله، غير معلومة عندنا. كذلك الأحكام الإلـٰهيّة، لها آجال معلومة عنده.

**قول سيّدنا**: «فهذا معنى علم البدء على الطريق الأخرى»، قال تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُّمَر: الآية ٤٧].

يقول ـ ﷺ ـ: «**اتركوني ما تركتكم**»[١]

(١) رواه الترمذي في الجامع الصحيح عن أبي هريرة، كتاب العلم، باب في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله ﷺ، رقم (٢٦٧٩).

وكانت الشرائع تنزل بقدر السؤال، فلو تركوا السؤال لم ينزل هذا القدر الذي شرع». ومعقول ما يفهم مِن هذا علم البداء لما ذكر ـ رضي الله عنه ـ معنى البدء، على الطريقة الثانية، ذكر له دليلًا على طريق الإشارة، وهو قوله: ﴿وَبَدَا لَهُم﴾ [الزُّمَر: الآية ٤٧]، أي ظهر لهم من الله حكم فيهم لم يكن حكم به فيهم في الدنيا، وما كانوا يظنونه، وذلك لاختلاف الحال والزمان والموطن، ويقول ـ ﷺ ـ لأصحابه الكرام: «**اتركوني لا تسألوني عن الشيء أحرام هو أم مباح؟!**»(١)

وعن الواجب، هل هو مكرّر أم لا؟! ما تركتكم. ولم أبين لكم، ولا نهيتكم، ولا أمرتكم. فابقوا الأشياء على أصولها، حتى أكون أنا أبيِّن لكم. وقد ورد في خبرٍ آخر: «**ومَن أظلم ممّن سأل عن شيء فحرم مِن أجل سؤاله**»(١)

وقد كانت الشرائع كلّها من أوّل شريعة إلى آخرها تنزل بقدر السؤال قلّة وكثرة. فلو ترك السائلون السؤال لم ينزل هذا القدر الذي شرع، وكانت الأحكام قليلة. ومعقول ما يفهم من الآية والأخبار النبوية: علم البداء بمعنى النسخ.

**قول سيدنا**: «وبعد أن علمت هذا فقد علمت علم الظهور وعلم الابتداء، فكأنك علمت علم ظهور الابتداء أو ابتداء الظهور، فإن كلّ نسبة منهما مرتبطة بالأخرى». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنك بعد علمك ما تقدم من بيان علم البداء، بمعنى افتتاح الوجود علمت علم الظهور، وهو ظهور العالم من الغيب الذي كان فيه إلى مرتبة الشهادة، وعلم الابتداء، وهو ابتداء خلق العالم، وله سمّى تعالى بالمبديء. فكأنك إذا علمتها علمت ظهور الابتداء، وابتداء الظهور، إذ هما متلازمان، فإنَّ كلَّ نسبة مرتبطة بالأخرى. فنسبة ظهور العالم مرتبطة بنسبة ابتداء العالم.

**قول سيدنا**: «فإن كان ظهور الابتداء فما حضرة الإخفاء التي منها ظهر هذا الابتداء، فلا شكّ أنه لم يكن يصحُّ هذا الوصف إلّا له. فبه خفي وبه ظهر. فحالة ظهوره عن ذلك الخفاء هو المعبّر عنه بالابتداء». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه وإن كانت نسبة ظهور الابتداء، ونسبة علم ابتداء الظهور مرتبطان، فإن السؤال يختلف عن لازم كلٍّ واحدة منهما. فإن كانت العبارة بظهور الابتداء، فقال ما حضرة الإخفاء التي منها ظهر هذا الابتداء؟! فإن الظهور في حقِّ الممكن يستلزم تقدم إخفاء، بخلافه في حقّ

(١) هذا الحديث لم أجده بهذا اللفظ فيما لدي من مصادر ومراجع.

الحقّ ـ تعالى ـ فإن عين كونه ظاهرًا عين كونه باطنًا خفيًا. فلا شكّ أنه لم يكن يصحّ هذا الوصف بالظهور بعد الخفاء إلّا له، أي الممكن. ففي نفسه كان خفيًا، لأنه كان معدومًا، والعدم عين المعدوم. ما هو شيء زائد عليه، وبه (أي بنفسه) ظهر. قال تعالى: ﴿فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٤٩].

أي بنفسه يكون ظاهرًا، فما أسند الكون إلّا له، أي الشيء، فإن الكون ما هو شيء زائد على الكائن، والوهم يتخيّل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، وإنما الوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه. فليس الوجود والعدم مِن الأوصاف التي ترجع إلى الموصوف، كما يرجع الوصف بالسواد والبياض مثلًا إلى الموصوف به، فحالة ظهور العالم من الخفاء الذي هو العدم، إلى الظهور الذي هو الوجود، هو المعبّر عنه بظهور الابتداء.

**قول سيّدنا**: «وإن كان ابتداء الظهور فهل له نسبة إلى القدم؟ إذ لم تكن له حالة الظهور، فما نسبة القدم إليه؟! قلنا: عينه الثابتة، حال عدمه؛ هي له نسبة أزلية، لا أوّل لها. وابتداء الظهور، عبارة عمّا اتّصفت به من الوجود الإلـٰهيّ، إذ كانت مظهرًا للحقّ. فهو المعبّر عنه بابتداء الظهور». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه إذا كانت العبارة بصيغة ابتداء الظهور، لزم منه أنّ العالم كان له تقرّر في الغيب ونسبة في القدم. فالممكنات إنما أقامها الحق مِن إمكانها، منها بها، والحق واسطة في ذلك، فيبسطها بما يقبضه منها قبل ابتداء ظهوره. فإن حالة الظهور لم تكن له، ثمّ كانت، فيقال في السؤال عن هذا: فما نسبة القدم إلى العالم قبل ابتداء الظهور؟! فيقال في الجواب: أعيان العالم الثابتة حال عدمه، وهي حقائق الممكنات في العلم، من حيث أن علمه عين ذاته تعالى. فهذه الأعيان هي للعالم نسب أزلية قديمة، لا أوّل لها مِن حيث إنها معلومة العلم القديم الأزلي. ومهما ثبت قدم العلم، ثبت قدم معلومه، من حيث عينه، لا من حيث اتّصافه بالوجود. فإن علمًا بلا معلوم غير معقول، وابتداء الظهور لهذه الأعيان الثابتة، من حيث ابتداء ظهور أحكامها في الوجود الحقّ، لا مِن حيث هي أعيان، فإنها ما شمّت رائحة الوجود، ولن تشمّه. وبعد هذا الاتّصاف بالوجود الإلـٰهيّ صارت مظهرًا للحق، والحق ـ تعالى ـ ظاهر متعيّن بها. فعبّر عن ذلك بابتداء الظهور، وما هي حالة ثبوتها مظاهر له تعالى.

**قول سيّدنا**: «فإن تعدّد الأحكام على المحكوم عليه مع أحديّة العين إنّما ذلك راجع إلى نسب واعتبارات. فعين الممكن لم تزل ولا تزال على حالها من الإمكان،

فلم يخرجها كونها مظهرًا حتى انطلق عليها الاتّصاف بالوجود عن حكم الإمكان فيها، فإنه وصف ذاتي لها، والأمور لا تتغيّر عن حقائقها باختلاف الحكم عليها، لاختلاف النسب. ألا ترى قوله:

﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريَم: الآية ٩]، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النّحل: الآية ٤٠].

فنفى الشيئية عنه وأثبتها له، والعين هي العين لا غيرها». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن قولنا: أي شيء هو علم الظهور للعالم؟! أو أي شيء هو علم الابتداء للعالم؟! مع وحدة حقيقة العالم، لا يلزم منه تعدُّد الحقيقة والعين. فإن تعدُّد الأحكام على المحكوم عليه، مع أحديَّة العين المحكوم عليها بالأحكام المتعدِّدة ذلك التعدُّد راجع إلى نسب واعتبارات متعدِّدة للعين الواحدة والنسب والاعتبارات، لا عين لها في الوجود الخارجي، وإنما هي أمور معقولة. فعين الممكن ـ أي ممكن كان ـ لم تزل أزلًا، ولا تزال أبدًا على حالها من الإمكان، سواء وصفت بالعدم أو الوجود. فلم يخرجها كونها مظهرًا له تعالى، حتى انطلق عليها الاتّصاف بالوجود، عن حكم الإمكان فيها. فإن الإمكان، وهو صحّة وجودها، وصحة إبقائها في العدم، وصفٌ ذاتي لها. واتّصافها بالوجود عارض لها. وما بالذات لا يتغير ولا يزول بالعوارض، لما فيه من قلب الحقائق، وهو محال. فالحقائق أحديَّة العين لا تتغيّر بسبب اختلاف الحكم عليها، لأن اختلاف الحكم عليها إنما كان لاختلاف النسب والاعتبارات عليها، لا لاختلاف في عينها. ألا ترى قوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريَم: الآية ٩]. أي موجودًا، فنفى عنه الشيئيّة الوجوديَّة.

وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ [النحل: الآية ٤٠]. فأثبت له الشيئيّة الثبوتيّة، وهي التي توجه عليها الأمر. والعين واحدة، اختلفت عليها الأحكام باختلاف النسبة والاعتبار.

* * *

## الموقف الثامن والسبعون بعد المائتين

**روى مسلم عن رافع بن خديج، قال: «قدم رسول الله ـ ﷺ ـ المدينة وهم يؤبرون النخل، قال: ما تصنعون؟! قالوا: كنّا نصنعه، قال: لعلّكم لو لم تفعلوا كان خيرًا، فتركوا، فنقصت الثمرة، فقال ـ ﷺ ـ: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من**

**دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر**»، وفي رواية أخرى لمسلم: «**إنّما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطىء ويصيب، ولكن ما قلت لكم: قال الله، فليس أكذب على الله**».

اعلم أن مَن فهم مِن هذين الحديثين أنه ـ ﷺ ـ كان جاهلًا بأن النخل يصلحه التأبير، عادة أجراها الله ـ تعالى ـ حكمة وفضلًا، فقد أبعد. وإن كان من الأكابر، فلربّما مراده أمر آخر، فإن الرسل ـ ﷺ ـ لا يصلون إلى هذا الحدّ من الجهل بأمور الدنيا، كيف؟! ومحمد ـ ﷺ ـ نشأ في بلاد العرب، وهي أرض النخيل، ومحلُّ علم زراعته وتثميره؟! فهذا محال، فمن علوم القلم واللوح بعض علومه، وأمور الدنيا وأسبابها ومسبّباتها قد تضمنها القلم واللوح. ومن أنواع العلم، علم أن كلَّ سبب متضمِّن لمسبّبه. أخبرت البارحة بهذا في الواقعة، ولكنه علم ـ ﷺ ـ ما كانت عليه العرب من الاعتماد على الأسباب، وكان المسلمون حديثي عهد بجاهلية وعبادة الأصنام؛ فأراد أن يعرفهم أن الأسباب لا تأثير لها، وأن الفاعل هو الله، وجدت الأسباب أو عدمت. فقال لهم: لو لم تفعلوا كان خيرًا. وظنّ ـ ﷺ ـ أنهم إذا تركوا السبب الذي هو التأبير، يخرق الله ـ تعالى ـ لهم العادة، فتصلح النخل، مِن غير سبب التأبير، وبعد هذا يردُّهم إلى استعمال الأسباب، فيحصلون على مقام التوكّل، الذي هو الاعتماد على الله، حالة وجود الأسباب وحالة عدمها. لا بمعنى أنه خير مِن تعاطي السبب ظاهرًا مع الاعتماد على الله ـ تعالى ـ باطنًا. فلهذا ما أمرهم بترك السبب جزمًا، فإنه محال في حقّ الرسول ـ ﷺ ـ أن يأمر بترك الأسباب رأسًا. فإن الله ربط الحكمة بوجودها. وما وجدنا شيئًا عن غير سبب؛ فالأسباب مقتضى الحكمة الإلـهيّة، وواضعه الله، فرفعها أصالة جهل. والجهل بالله من الرسول محال، وقوله ـ ﷺ ـ: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم... إلى آخر الحديث الأول. وقوله: إنما أنا بشر مثلكم... إلى آخر الحديث الثاني. إنما قال هذا لهم حيث فاتهم فهم مراده ـ ﷺ ـ منهم وتوهّموا مع ذلك أن كلَّ ما يتكلّم به ـ ﷺ ـ هو وحي من الله تعالى، وإخبار عنه تعالى، فبيَّن لهم أنه بشر نبيٌّ. فما كان من كلامه متعلقه الأمر والنهي والتشريع والإخبار عن الله فهو من الوحي المأمور به بتبليغه. وما كان من كلامه ـ ﷺ ـ متعلّقه التأديب والسياسات والترقّي في المقامات الكمالية، فهو منه ـ ﷺ ـ فعلّمهم أن لا يجعلوا كلامه كلّه وحيًا، ولا يجعلوه كلّه من عنده. فإنه ـ ﷺ ـ بُعث إلى الأحمر والأسود، وإلى الناس كافّة. فهو يكلّم كلَّ أحد حسب استعداده، ويعلّم كلَّ أحد حسب قابليته. ويسوس كلَّ أحد بما يصلحه، يتكلم مع الكبير والصغير، والملك

والسوقة، والعالم والجاهل، والذكي والبليد، والعاقل والأحمق، ويمزح مع الصغير والكبير والمرأة، فهو نبيٌّ فيما يأمر وينهي بأمر الله، وفيما يخبر به عن الله. وبشرٌ فيما يسوس به أمّته، ويربِّيهم ويدبِّرهم مِن عنده، بإذنه العام تعالى له. ومِن هذه القضية أخذ مشايخ الصوفية ـ رضوان الله عليهم ـ تربيتهم للمريدين. فيأخذونهم أولًا بترك الأسباب، لأنهم رأوا أنه لا يخلص مقام التوكُّل للمريد، بحيث يصير حالًا له، مع تعاطي الأسباب، فإذا تمكَّنوا ردُّوهم إلى معاطاة الأسباب مع الاعتماد على الله، وهو مقام الكمَّل من نبيٍّ ووليٍّ، فتعاطي الأسباب مستحب إجماعًا، مع الاعتماد على الله، لا على السبب. وواجبٌ عند البعض، وهذه القضية خلاف قول يعقوب ـ عليه السلام ـ لبنيه: ﴿لَا تَدْخُلُواْ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ﴾ [يُوسُف: الآية ٦٧].

فإنه علَّمهم فعل السبب مع التوكّل على الله تعالى دفعة واحدة، لقوّة نورانيّتهم، وكونهم بضعة النبوّة، من غير واسطة.

* * *

## الموقف التاسع والسبعون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٧].

سبب نزول هذه الآية خاصٌ، واللفظ عامٌ، فإن «ما» نكره عامة. والعبرة بعموم اللفظ، لا خصوص السبب، والأمر بالطلب عام، وإذن الشارع يخصّصه بغير الممنوع شرعًا، أخبر تعالى أنه كتب لنا ما كتب، ولا بدَّ من وصول ما كتب لنا إلينا، قصدناه أو لم نقصده، طلبناه أو هربنا منه:

﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [الأنعام: الآية ١٣٤].

ولا يصل إلينا ما كتبه لنا إلَّا بسببه الذي جعله الحقّ سببًا لوصوله إلينا، سنَّة الله التي قد خلت في عباده وحكمته، وله تعالى ثلاثة كتب: كتاب الاستعدادات الكليّة، وكتاب العلم القديم، وكتاب اللّوح المحفوظ. ومع هذا كلِّه أمرنا بابتغاء ما كتب لنا في هذه الكتب، وإن كان الكتاب الأوّل غير موجود، فالكتابان بعده مفرعان عنه وناشئان منه. وابتغاءنا ما كتب لنا إنما هو باستعمال ما جرت السنَّة الإلـهيّة والحكمة الأزليّة بحصوله عندها، حصل أولم يحصل. فإنّا نقول: السبب ما يعلمه الله سببًا، لا ما نعلمه نحن. فما كان سببًا لزيد في الحصول على مطلوب ما؛ قد لا يكون سببًا لعمرو على حصوله على ذلك المطلوب، قال تعالى: ﴿وَابْتَغُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٧]

يعني اطلبوا. وما قال اسكنوا ولا تبتغوا ما كتب الله لكم حتى يصلكم من غير ابتغاء ولا طلب، ولولا مراعاة حكمة الأسباب وملاحظتها، ما أرسل رسول ولا نزلت شريعة. ولا كان أمر ولا نهي من الله ـ تعالى ـ ورسوله ـ عليهم السلام ـ وقد وصف إمام العلماء بالله تعالى محيي الدين الذي لا يقول بالأسباب، بالمرض. فإنه لم يحصل له مقام الصحّة، حيث فاته من العلم بالله قدر ما تعطيه حكم الأسباب، فما علم حكمتها، فهو مريض ناقص؛ إذ الأسباب إنما وضعها الله حكمة منه في خلقه، لما علم من ضعف يقينهم. فلا يعطل حكمة الله عالم بالله، لا على طريق الاعتماد على الأسباب. فإن ذلك يقدح في الاعتماد على الله. وهذا مذهب مَن يرى وجوب استعمال الأسباب من العارفين بالله. والقائل بعدم الوجوب يقول بالاستحباب، فهي مأمور بها عند الجميع، وإن اختلفت أحكامهم فيها، لأنهم علموا أن العالم على قسمين: عالم أمر، وعالم خلق. فعالم الخلق جميعه لا يوجده الله إلّا عند سبب، سنّة الله وحكمته اقتضت ذلك. فلهذا كانت كلُّ ذرَّة مِن ذرَّات عالم الخلق لها وجهان، وجه إلى الحقّ ـ تعالى ـ ووجه إلى سببها، وعالم الأمر ليس له إلّا وجه واحد: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤].

وممّا ذكرناه يعلم: أن ما ورد في بعض الأحاديث النبويّة، كقضية تأبير النخل الواردة في صحيح مسلم وغيره، لا يفهم منه أن ترك الأسباب أفضل من تعاطي الأسباب، مع الاعتماد على الله ـ تعالى ـ، ورؤية وجه الحقّ فيها، وإنما قال ـ ﷺ ـ ما قال أولًا وآخرًا، كما ورد في الروايتين؛ لأنه ـ ﷺ ـ أطبُّ طبيب، وأحسن مؤدّب، وأشفق مربٍّ، وقد علم من حال أصحاب النخيل في ذلك الوقت، أن حالهم لا يحتمل الجمع بين العلم بحكم الأسباب، وبين العلم بتجريد التوحيد، فخاف عليهم من القدح في التوحيد؛ فأشار عليهم بترك السبب من غير عزيمة، ارتكابًا لأخفّ الضررين، تربية لهم وإرشادًا، فإن ترك الأسباب إذا قرن بالقدح في التوحيد كان لا شيء، فلا يفهم من الأحاديث أنه ـ ﷺ ـ أشار بترك السبب رأسًا، ولا أنَّ تركه أفضل من فعله، ولا أنه ـ ﷺ ـ غير عالم بأمثال هذه الأشياء الضروريّة للحياة الدنيا، فإنه يستحيل في حقّ الأنبياء والرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ الأمر بترك الأسباب الضرورية جملة واحدة، فإنهم أرسلوا لعمارة الدارين، وترك الأسباب رأسًا تخريب للدار الدنيا فإن مبناها على الحكمة الإلٰهيّة، كما أن الآخرة مبناها على القدرة المحضية، والرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ أعلم الخلق بالله ـ تعالى ـ وبحكمته في مخلوقاته، وبحقائق الأشياء التي لا غنى للخلق عنها في معاشهم ومعادهم. وإنما الذي يجوز أن تغفل عنه الرّسل ولا

تلقي إليه بالاً ما كان من الأشياء التي لا تتوقَّف عليه مصلحة للخلق معاشية ولا معادية، وذلك كدقائق الهيئة والحساب، ومعرفة الخسوف والكسوف، وأكثر علوم الفلاسفة ممّا لا يرجع إلى تهذيب النفوس ورياضتها. وكل ما لا يرجع إليه فائدة معتبرة عند الشارع لدين ولا لدنيا، فهي أمورٌ غير ضرورية حاجية، بل ولا متمّمة. فهكذا ينبغي أن تعطى الحقائق حقَّها، والنبوَّة مستحقّها. وقد تكلَّمنا على حديث مسلم، وأوضحنا إشكالاته في موقفين من هذه المواقف، كلٌ على حسب وارد الوقت، والله المرشد لا ربّ سواه ولا معطي غيره.

* * *

## الموقف الثمانون بعد المائتين

**ورد في صحيح البخاري: «إنما الشؤم في ثلاث: الفرس والمرأة والدار».**

وورد في رواية أخرى له: «**إن يكن شؤم، ففي ثلاث**»[١]

اعلم أنه لا مناقضة في كلام النبوَّة، ولا مدافعة، ولا نصٌ في الشريعة لصحَّة الشؤم، ولا مستند، ورسول الله ـ ﷺ ـ أفضل مَن أوتي الحكمة وفصل الخطاب، يخاطب كلّ إنسان، ويعالج جهالته، ويداوي علّته حسب استعداده الحالي الجزئي، وعلى قدر علَّته. فربما نهى واحدًا عمّا أمر به آخر، وذلك في السّنة كثير، وربما أجاب سائلين متعددين عن شيء واحد بأجوبة مختلفة، كما ورد في الصحيح: أنه سئل عن أفضل الأعمال فقال لواحد: الجهاد. وقال لآخر: الإيمان. وقال لآخر: الصلاة لأول ميقاتها... ونحوه. فيخاطب كلَّ شخص حسب ما يراه قابلًا له في الحال، فإنه أعلم الخلق بالقابليات والاستعدادات، فيربِّي أصحابه ويرقّيهم مِن حالة سفلى إلى حالة وسطى، إلى حالة عليا، إلى حالة أعلى. والطبيب الماهر ربَّما ساعد العلَّة أحيانًا، لما يرى من استعداد الجسم لها وقابليته. ويرى العلَّة مستعصية لذلك طالبة للزيادة، فإذا بلغت حدَّها عالجها بما يقطعها. وربَّما سعى في توقيفها فقط، لأنه يرى الجسم غير قابل لعلاج يقطعها. وربَّما أثار علاجها داء أعظم. وأحيانًا يسعى في تضعيفها، إذا كان الجسم غير قابل في الحال لإزالتها... كلُّ هذا لما يراه مِن قابليات الأجسام، ولا فرق بين طبِّ الأرواح وطب الأجسام في القابليات

(١) رواه مسلم، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم حديث رقم (١١٧ ـ ٢٢٢٥).

والاستعدادات، ورسول الله ـ ﷺ ـ هو الحكيم الماهر والطبيب الأعظم، قال للذي كان يرى الشؤم ويعتقده في أشياء كثيرة زائدة على الثلاث، لما حصل عنده من التجربة واستمرار العادة: «**ومَن تطيَّر فعليه طيرته، ومَن خاف مِن شيء سلّط عليه**»[(١)]

ورآه ـ ﷺ ـ غير قابل في الحال، ولا له استعداد جزئي لقبول اعتقاد نفي الشؤم والطيرة، لما تقرّر عنده، وصار بمثابة العلم اليقين، ولربَّما شكّ إذا قيل له: لا شؤم ولا طيرة أصلًا، وما شكَّ فيما حصل عنده من التجربة واستمرار العادة، فقال له ـ ﷺ ـ: إنما الشؤم في ثلاث... الخ، يعني الذي أجمعت عليه العرب في جاهليتها، في ثلاث. فردَّه عن التشاؤم في أشياء كثيرة إلى هذه الثلاث، حنانيك بعض الشرّ أهون مِن بعض[(*)]، فأزال ـ ﷺ ـ مِن علَّته أكثرها، وأبقى بعضها إلى أن يحصل الاستعداد والقبول لزوال العلَّة كلّها، فقال ـ ﷺ ـ حينئذ: «**لا عدوى ولا طيرة ولا هام ولا صفر**»[(٢)]

وغير ذلك، لا أنه ـ ﷺ ـ قرّر الشؤم في هذه الثلاث، كلَّا وحاشا. وإنما جاء بأداة الحصر، لما توطنت عليه الجاهلية، كما قال ـ ﷺ ـ للمرأة التي قالت له: «يا رسول الله، سكنا البيت والعدد كثير والمال وافر فقلّ العدد وهلك المال»: «**دعوها ذميمة**»[(٣)]

لما رأى مِن قوة يقينها في التشاؤم بالبيت، ورأى ردَّها في الحال عن اعتقاد التشاؤم بالمسكن عسرًا. وقال ـ ﷺ ـ للذي كان يعتقد الشؤم في هذه الثلاثة فقط، إن كان الشؤم... الخ، أي إن كان للتشاؤم صحَّة، ـ ولا صحة له ـ ففي هذه الثلاث. فأتاه «بإن» التي هي أداة شكٍّ، فأدخل عليه الشكَّ ليشكَّ، والعاقل إذا شكَّ في شيء

---

(١) هذا الحديث لم أجده بهذا اللفظ فيما لديّ من مصادر ومراجع.

(*) عجز بيت شعر لطرفة بن العبد وصدره هو:

أبا مُنذر أفنيت فاستبق بعضنا

(انظر ديوانه ص ٦٦).

(٢) رواه البخاري، كتاب الطب، باب لا صفر، حديث رقم (٥٧١٧). ورواه مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة حديث رقم (١٠٢ ـ ٢٢٢٠).

(٣) رواه مالك في الموطأ، كتاب الاستئذان، باب ما يُتقى من الشؤم رقم ٢٣، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت. ورواه أبو داود في السنن، كتاب الطب، باب في الطِّيرة، حديث رقم (٣٩٢٤).

طلب اليقين، فينظر إن كان أهلًا للنظر، أو يسأل أهل الذكر فيصل إلى اليقين فيما شكّ فيه. ومِن هذا الباب قوله ـ ﷺ ـ: «**إن يكن في أدويتكم هذه شفاء**»(١)

الحديث، فإنهم كانوا يعتقدون تأثير الأسباب كلِّها. وبالخصوص هذه الثلاثة، لاستمرار نفعها عندهم أكثر من غيرها. فأدخل عليهم الشكَّ فيها، لينظروا أو يسألوا. فإنه إذا زال اليقين بشيء، وخلفه الشكّ في محلٍّ صار قابلًا لما يلقى إليه، فيعلِّمهم ـ ﷺ ـ حينئذ أن الأسباب لا تأثير لها، مِن حيث هي صور جسمانيّة. وإنما التأثير لله مِن وراء حجابيتها. فأهل الحديث ورواته ـ رضي الله عنهم ـ ينقلون الحديث كما يسمعونه، ويضبطون ألفاظه وحروفه. وأرباب القلوب، إذا سمعوه عرفوا كشفًا حديثه ـ ﷺ ـ مع مَن، وفي أي مرتبة هو المخاطب بذلك الحديث، وفي أيِّ مقام هو؟! فلا تشكل عليهم الأحاديث الشريفة، ولا يضطربون، لأنهم عرفوا أن خطاباته ـ ﷺ ـ تتعدَّد وتتنوَّع بتنوِّع استعدادات المخاطبين وقابلياتهم. والرسل وجميع الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ أهل مقام، فلا يتكلَّمون إلَّا بالظواهر المحتملة للتأويل. وكلامهم في الحال قليل جدًّا. ولهذا كان كلامهم كلُّه يحتمل التأويل، بخلاف الأولياء ـ رضي الله عنهم ـ فإنهم إذا كانوا في الحال، أجابوا بالنصِّ، وإذا كانوا في المقام، أجابوا بالظواهر المحتملة للتأويل.

* * *

## الموقف الواحد والثمانون بعد المائتين

**قال تعالى خطابًا لمريم ـ عليها السلام ـ:** ﴿وَٱسۡجُدِي﴾ [آل عِمرَان: الآية ٤٣]، وقال خطابًا لمحمد ـ ﷺ ـ: ﴿وَٱسۡجُدۡ وَٱقۡتَرِب﴾ [العَلق: الآية ١٩]، وقال له: ﴿وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الحِجر: الآية ٩٨]، وقال له: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَٱسۡجُدۡ لَهُۥ﴾ [الإنسَان: الآية ٢٦]، وقال: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الرّعد: الآية ١٥]، وقال: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الحَجّ: الآية ١٨]، وقال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ يَتَفَيَّؤُاْ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدٗا لِّلَّهِ﴾ [النحل: الآية ٤٨].

وقال مادحًا للمؤمنين من أهل الكتابين: ﴿يَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ سُجَّدٗا﴾ [الإسرَاء: الآية ١٠٧].

---

(١) رواه البخاري، كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، حديث رقم (٥٦٨٣).

وقال في صفة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدًا﴾ [مريَم: الآية ٥٨].

وقال آمرًا لجميع المؤمنين: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ [الحَج: الآية ٧٧].

وقال: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِهَا خَرُّواْ سُجَّدًا﴾ [السَّجدَة: الآية ١٥].

فما كرّر تعالى الأمر في كتابه العزيز لعباده بعبادة من العبادات أكثر مِن السجود. وقال ـ ﷺ ـ للذي طلب مرافقته في الجنة: «**أعنّي على نفسك بكثرة السجود**»(١)، وفي الصحيح: «**أقرب ما يكون العبد مِن ربّه وهو ساجد**»(٢)

وما يكون في الآخرة يوم القيامة تكليف بشيء مِن أنواع العبادات إلّا بالسجود، قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ﴾ [القَلَم: الآية ٤٢].

وبهذه السجدة يترجّح ميزان أصحاب الأعراف، فيدخلون الجنّة، ولو كان في أنواع العبادات والقربات شيء أفضل وأقرب من الحقّ ـ تعالى ـ من السجود لاستعطف ـ ﷺ ـ به ربّه ـ تعالى ـ، واستفتح به باب الشفاعة في اليوم العبوس القمطرير، فقد ورد في صحيح البخاري وغيره: «**إن الخلائق يجتمعون إلى الأنبياء يطلبون منهم الشفاعة، فيقول كلُّ نبيّ: إن ربّي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، إلى أن ينتهوا إلى محمدّ ـ ﷺ ـ قال: «فاستأذن على ربّي في داره، فإذا رأيته وقعت له ساجدًا، فيقول: ارفع رأسك، وقل: يسمع، واسأل تعطه**»، الحديث بطوله.

فما قدم ـ ﷺ ـ بين يدي نجواه، ولا استعطف مولاه إلّا بالسجود. وبهذا المقام كان سيّد الناس يوم القيامة ـ ﷺ ـ وتقدم على جميع الخلائق، بل وعلى الأسماء الإلـٰهيّة، فإنه ما شفعت أسماء الجمال عند أسماء الجلال، وهي شفاعة

---

(١) رواه أحمد في المسند حديث رقم (١٦٥٨٣) و(١٦٥٨٤). ورواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب الترغيب في الإكثار من الصلاة حديث رقم (٤٥٦٨). ورواه النسائي في السنن (المجتبى) (٢/٢٢٨) تصوير دار الكتب.

(٢) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، حديث رقم (٢١٥ ـ ٤٨٢). ورواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في الدعاء في الركوع والسجود، حديث رقم (٨٧٥). ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (٩٤٥٩).

الراحمين، إلّا بعد أن فتح ـ ﷺ ـ باب الشفاعة، وفي الصحيح: «**إن الله حرم على النار أن تأكل أثر السجود، فكل ابن آدم تأكله النار إلّا أثر السجود**»(١)

يعني من المصلّين الذين يدخلون النار بذنوب اقترفوها، ثم يخرجون مِن النار بالشفاعات، ولا تعرفهم الملائكة إلّا بآثار السجود. وما في الطاعات المشروعة والقربات أقرب إلى الإخلاص مِن السجود. فإن المفسد للأعمال والقربات إمّا الشيطان وإمّا النفس. وقد انتفى إفساد الشيطان للسجود دون سائر القربات، لما ورد في الأخبار النبويّة: أن الإنسان إذا سجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول: «**أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنّة، وأمرت بالسجود فأبيت فلي النار**»(٢)

فالساجد حال سجوده محفوظ مِن الشيطان، فإذا حصلت آفة وسهو في السجود فذلك من النفس لا من الشيطان. وأساس الطاعات ومبنى القربات الذلّة والخضوع، وليست الذلّة والخضوع في شيء من العبادات كما هي في السجود والركوع، وإن كان فيه ذلّة وخضوع، فهو دون السجود. وما جعل الشارع شيئًا من القربات القولية أو الفعلية جابرًا للسهو في الصلاة، أو ترغيمًا للشيطان، سوى السجود. ففي صحيح البخاري: «**إذا أذن مؤذن الصلاة، أدبر الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين. فإذا سكت المؤذن أقبل، فإذا ثُوّبَ أدبر، فإذا سكت أقبل، فلا يزال بالمرء يقول له اذكر ما لم يكن يذكر، حتى لا يدري كم صلّى**».

قال أبو سلمة بن عبد الرحمٰن: إذا فعل أحدكم ذلك فليسجد سجدتين وهو قاعد، وفي بعض رواياته في صحيحه: «فإذا وجد»، فوقف الفقهاء علماء الظاهر الذين ما تعلقت أحكامهم إلّا بما ظهر من الإنسان عند الغاية، وهو قوله: «حتى لا يدري كم صلّى»، فقالوا بالسجود عند وجود الزيادة والنقصان، أو الشك، في أحدهما. فتوفرت دواعيهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم فقط، وغفلوا عن الباطن منهم. وأرباب القلوب، أهل طريق الله ـ تعالى ـ علموا أن الله خاطب الإنسان بجملته، ما خصَّ ظاهره مِن باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فبحثوا في ذلك ظاهرًا

---

(١) هذا الحديث لم أجده بهذا اللفظ إنما ورد: «إن الله حرّم على النار أن تأكل مَن قال لا إلـٰه إلا الله يبتغي بها وجه الله». (أبو عوانة في المسند ١/ ١٢، طبعة بيروت). وورد أيضًا: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب» (رواه مسلم، كتاب الفتن، باب ما بين النفختين، حديث رقم ١٤٢).

(٢) هذا الأثر النبوي لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع.

وباطنًا، فما مِن حكم قرَّره الشرع في ظواهرهم إلّا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم. فلهذا وقفوا عند قوله ـ ﷺ ـ: فلا يزال بالمرء يقول له اذكر ما لم يكن يذكر. وقالوا: يكفي في النقص السهو عند مناجاة ملك الملوك. فإن السهو هو كونه لا يشعر أنه في الصلاة، بسبب الخطرات الشيطانية، فقالوا بالسجود لهذه الخطرات، وإن لم يزد شيئًا من أفعالها وأقوالها ولا نقص، وقد ورد في الحديث النبويّ: «**إن الله لا يقبل من صلاة العبد إلّا ما عقل، وإن الرجل ليصلّي الصلاة فيكتب له نصفها ثلثها إلى عشرها...**»(١)

الحديث بالمعنى. أرأيت هذا النقص أو الزيادة من أفعالها وأقوالها الظاهرة؟! كلّا فإنها تكون فاسدة، وإنما ذلك لما فاته من الحضور في المناجاة والمشاهدة بسبب الخطرات الشيطانية أو النفسانية. وقد نقل الإمام الشعراني ـ رضي الله عنه ـ في كتابه الغمّة، عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنّه قال: «**مَن استطاع أن يسجد سجدتين عقب كلّ صلاة، فليفعل**».

وسئل شيبان الراعي ـ رضي الله عنه ـ وكان مِن سادات أهل الطريق الأميين، عمَّن سها في صلاته، فقال: هذا قلب غافل عن الله، يجب أن يؤدَّب، يعني بالسجود. وأوّل مَن سنَّ السجود، عقب كلِّ صلاة مِن سادات أهل طريق الله ـ تعالى ـ الحكيم الترمذي، وكان مِن الأفراد ـ رضي الله عنه ـ ثم اتّبعه من اتّبعه على ذلك. قال سيدنا في الفتوحات المكيّة ـ رضي الله عنه ـ: يستحبُّ لكلِّ مصلٍّ أن يسجد بعد كل صلاة سجدتي السهو؛ إذ كان الإنسان لا يخلو أن يغيب لحظة في نفس صلاته عن كونه مصلّيًا، فما زاد. فيكون ذلك ترغيمًا للشيطان، وهو مذهب الترمذي الحكيم، ورأيت جماعة الزيدية تقول به، واستحسنته منهم، وإن اختلفت المقاصد. فهو ترغيم للشيطان» اهـ. والسجود في نفسه قربة وترغيم الشيطان به قربة أخرى، فإنه تعالى يقول:

﴿وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌۚ﴾ [التوبة: الآية ١٢٠].

وأيّ نيل مِن الشيطان أعظم من إدخال الحزن والبكاء عليه، وقد اختلف العلماء في مشروعيّة السجود، هل هي للسهو أو للزيادة والنقصان؟ وفي تسمية سجود السهو

(١) هذا الحديث لم أجده بهذا اللفظ إنما ورد بلفظ: «ليس للمرء من صلاته إلا ما عقل منها» (الزبيدي، إتحاف السادة المتقين ٤/ ١٢٣، تصوير بيروت).

دلالة على أنه للسهو لا للزيادة والنقص، وليس في الحديث ما يدلّ على أنه للزيادة والنقص، ولا أن السجود على الفذّ والإمام دون المأموم. وقال مكحول: يلزم المأموم السجود للسهو كالإمام والفذّ، ولما أطلع بعض المريدين للزيادة من الخير، على ما في الفتوحات صار يسجد بعد كل صلاة، أنكر عليه بعض الفقهاء وشدّد النكير، ظنًّا منه أن هذا من الزيادة في الدّين، حيث ما قالته الفقهاء، وإنما قال به أهل طريق الله. ولو نقل له هذا عن بعض المعروفين بالفقه لقبله واستحسنه، لتوهمه أن الفقهاء أعلم بالشريعة وأحكام الدين من أهل طريق الله، فلا يقولون قولًا في الدين إلّا بدليل، بخلاف أهل الله، وما يدريه أن تسعة أعشار أقوال الفقهاء استحسان، والعشر له دليل من الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس؟ وقد نقل عن العزّ بن عبد السلام، أنه إذا نقل له شيء عن طريق أهل الله، يقول: وهل ثَمَّ شيءٌ زائد على ما فهمنا مِن الكتاب والسنّة؟! وبعد ما صحب أبو الحسن الشاذلي ـ رضي الله عنه ـ صار يقول: ما قعد على قواعد الشريعة إلّا هؤلاء، اللّهمّ ألهمنا رشدنا وأرنا الحقّ حقًّا، وألهمنا اتّباعه، وأرنا الباطل باطلًا وألهمنا اجتنابه.

* * *

## الموقف الثاني والثمانون بعد المائتين

**قال تعالى**: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ﴾ [يونس: الآية ١٠٧].

اعلم أن الضرَّ والشرَّ والمنع إنما نسب إلى الحقّ ـ تعالى ـ، وتسمّى بالضارِّ والمانع، مِن حيث أنه خالق كلِّ شيء، لا موجد سواه، وإلّا فهو لا يريد الشرَّ والضرَّ والمنع، بخلاف الخير والنفع والعطاء. ولهذا عبَّر بالإمساس في الضرِّ، فإن المسَّ قد يكون بغير قصد ولا إرادة، وأتى بالإرادة في الخير، وقال تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٢٦].

وما قال: والشرُّ، وقال: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النّساء: الآية ٧٩].

وفي الصحيح: «**والشرّ ليس إليك**»[1]؛ إذ ليس للحقّ ـ تعالى ـ إلّا إعطاء

---

(١) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم (٢٠١ ـ ٧٧١). ورواه أحمد في المسند حديث رقم (٧٣٢). ورواه الترمذي في الجامع=

الوجود، والوجود مِن حيث هو وجود كل خير، والشرّ هو المعدم، ولهذا كان ما ينعدم مِن الموجودات إنما ينعدم لنفسه؛ فإن الإعدام شرٌّ، وهو تعالى لا يفعله، والتجلّي الإلـٰهيّ، أي الذاتي، واحد غير متعدِّد أزلًا وأبدًا، لا يتغيّر ولا يزيد ولا ينقص، والحوادث الطبيعية العنصرية تحدث حسب استعداداتها وقابلياتها وثبوتها في العدم. فتقبل مِن هذا التجلّي الأحدي الأزلي الأبدي ما تقتضيه أمزجتها واستعداداتها المختلفة، كما أنَّ أرواح الصور كلُّها، علويّة وسفلية، ذاتٌ واحدة غير منقسمة ولا متجزّئة، وإنما تميّز بعضها من بعض بحسب قبول الصور مِن تجلّي الروح الكلّ، فإن الأمر الإلـٰهيّ ينزل من الحضرة الجامعة ساذجًا هيولانيًا لا صورة ولا صفة له، قابلًا لكلّ صورة وصفة. فتتلقاه الصور الطبيعية العنصرية بقابلياتها وأمزجتها، فتقبله كلُّ صورة إلى ما هي عليه من المزاج والاستعداد؛ إذ الحكم أبدًا للقوابل في مقبولاتها، تأمَّل في المرآة فإنها تقبل كلّ صورة ترد عليها، كيف تحكم في الصور وتقلبها إلى ما هي المرآة عليه من الصفة والاستعداد، فلا تظهر الصور فيها إلَّا بحسبها، من طول وعرض وصغر وكبر. . . وغير ذلك من الصفات، والماء ينزل من السماء عذبًا فراتًا، فتقلبه أرضٌ مرًّا، وأرضٌ زعاقًا، وأرضٌ مالحًا، وأرضٌ حارًّا، وأرضٌ سمجًا، وأرضٌ كبريتًا، وأرضٌ حديديًا. . إلى غير ذلك من الصفات، والماء واحد في حقيقته وأصله، وتقبله أرضٌ فيبقى عذبًا فراتًا على أصله، والماء ما تغيّرت حقيقته ولا تبدّلت، وإن تغيّرت أوصافه بحسب القوابل. وكأنواع الثمار والأزهار التي لا تنحصر، وإنما ذلك كلُّه ماء منعقد، وهو حقيقة واحدة. وصور الأزهار والأشجار تنوّعه بحسب قابلياتها وأمزجتها بإرادة الحكيم ـ تعالى ـ، فلا كاشف له إلَّا هو، فلا يرفع أحد غيره تعالى ما مسَّك به من الضرّ، مِن حيث قابليتك ومزاجك، وربما كان ذلك خيرًا لمن لم يكن مزاجه وقابليته مثلك، ألا ترى الشمس حقيقة واحدة يتنعّم بها المبرود ويتضرّر بها المحرور، فعين ما تنعَّمَ به هذا، وتضرّر به الآخر. وكشفه تعالى لذلك، لا يكون إلَّا من وراء حجب صور مخلوقاته المسماة أسبابًا، من حيث وجوهها الإلـٰهيّة الخاصّة. فإن لكل صورة في العالم العلويّ والسفلي وجهًا خاصًّا من الحقّ ـ تعالى ـ، والصور لا أثر لها في الفعل جملة واحدة، من حيث أنها صورة قائمة بنفسها، كما هي في نظر المحجوبين واعتقادهم، فالآثار تظهر عند الأسباب العادية شهودًا، وبالوجوه الإلـٰهيّة التي لها كشفًا، ولهذا يقول المحقّق في الأسباب

---

= الصحيح، كتاب الدعوات، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل، حديث رقم (٣٤٢١).

العادية: «عندها، وبها» عندها من حيث الصورة، فإن الوجوه الإلـٰهيّة لا تقوم بأنفسها، فلا بدَّ لها من صورة تظهر بها. وبها من حيث الوجوه الإلـٰهيّة التي قامت بها الصور، لا يقول «عندها» فقط كما يقول مَن ليس له هذا الكشف: لا يقال لو كان الأمر كما ذكر؛ لما تخلف المسبّب عن السبب عادة، لأنّا نقول: الصور السببية عادة، قد يكون الاسم الإلـٰهيّ الخاص بتلك الصورة، وهو الذي كانت تظهر عنه تلك الخاصيّة مغلوبًا لاسم إلـٰهيّ آخر، في ذلك الوقت، فلا تظهر الخاصيّة التي تظهر عن تلك الصورة، إلى أن تزول تلك الغلبة، فتظهر الخاصيَّة والأثر كما كان. فإن للأسماء الإلـٰهيّة دولًا وأيامًا على بعضها بعضًا. والغلبة والحكم لصاحب الوقت. فلهذا قد لا يظهر الأثر والخاصية مع وجود السبب عادة، ثم تظهر الخاصية والأثر في زمان آخر، فكما أنه تعالى ما مسَّك بالضرِّ إلا بواسطة سبب مشهود أو غير مشهود، وكذلك لا يكشفه تعالى إلا متحجّبًا بصور مخلوقاته، مشهودة أو غير مشهودة، حسّية أو معنوية، لا بدَّ مِن ذلك، لا استعانة بمخلوقاته، ولكن حكمة أمضاها في العالم وأخفاها عن أكثر عباده، أضلَّ بها مَن شاء، وهدى بها مَن شاء:

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِي مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٥].

فما خلق تعالى شيئًا إلَّا عن مخلوق، حتى تنتهي إلى المخلوق الأوّل بلا واسطة، وهكذا هو فعله وخلقه بلا واسطة، ولكن لا بدَّ من الحجب فما ظهرت معجزة من نبيٍّ، ولا كرامة من وليٍّ، ولا شيء من الأشياء إلَّا بحركة محسوسة أو معنوية، أقلّها حركة اللسان أو جمع الهمّة. وذلك لإثبات الأسباب التي وضعها الله في العالم، ليعلم أن الأمر الإلـٰهيّ لا يتخرَّم. وأنه في نفسه على هذا الحدِّ، فيعرف العارف من ذلك نسب الأسماء الإلـٰهيّة، وما ارتبطت به من وجود الكائنات، ويعلم المحقّق أن الحكمة فيما ظهر. وأن الأسباب لا ترتفع أبدًا. وكلُّ مَن زعم أنه رفع سببًا فما عنده علم، لا بما رفع به، ولا بما رفع. فالقائل برفع الأسباب العادية التي أجراها الحقّ ـ تعالى ـ في العالم، وإن كان مراده تجريد التوحيد وإطلاق الاقتدار الإلـٰهيّ فقد أساء الأدب، وما أعطى الحكمة الإلـٰهيّة حقَّها، فهو تعالى قادر أن يخرج من الحجر ثمرًا، ولكن بعد أن يجعل الحجر شجرًا:

﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفتح: الآية ٢٣].

وقد يكشف الله الضرَّ عن الإنسان، من حيث يقصد ومن حيث لا يقصد، ومن حيث يشعر ومن حيث يشعر، على تعدّد أنواع الضرِّ، فقد يجعل الله كشف الضرِّ في شربة ماء، أو لقمة، أو استنشاق هواء. . . والإنسان لا قصدٌ له بذلك ولا شعور؛ فإن السبب لا بدَّ منه. لكن ما يجعله الحقّ ـ تعالى ـ سببًا. وكلامنا هذا مع مَن يعتقد أن الآثار تظهر عند الأسباب العادية، وأمّا القائل بالأسباب الراكن إليها، المعتمد عليها، المعتقد أنها تفعل بطبعها أو بقوَّة أودعها الله فيها فهذا ضرب من الشرك الصريح، وصاحبه ممن استعبدته الأسباب وأضلَّته، فنظره مقصور على الصور، وصاحبه ممن استعبدته الأسباب وأضلَّته، فنظره مقصور على الصور، أعمي عن مصوّرها، ومسمِّيها، وليس كلامنا معه. وأمَّا مَن يعتقد في الأسباب العادية عقيدة أهل السنَّة، ولكن يضطرب عند فقد الأسباب ويتشوَّش لغلبة الطبع عليه؛ فهذا هو الذي أمره سادات أهل الطريق المرشدين بترك الأسباب، ليحصل على كمال اليقين والطمأنينة، بأنه تعالى المنفرد بالخلق والإيجاد والتدبير. فإنهم رأوا حصول المريد على مقام التوكُّل مع تعاطي الأسباب غير ممكن، أو متعذِّر، لا أنهم فعلوا ذلك لكون ترك الأسباب أفضل مِن تعاطي الأسباب على الطريقة المشروعة، التي يعرفها أهل الله. كلَّا وحاشا!! وما ورد في صحيح البخاري، في السبعين ألفًا يدخلون الجنَّة بغير حساب، وذكر مِن صفاتهم أنهم لا يرقون ولا يسترقون. . . الحديث بطوله. ليس المراد منه بيان أفضلية هـٰؤلاء على الذين يتعاطون الأسباب على الوجه المشروع، كيف؟! واستعمال الأسباب طريقة أكمل الخلق وأعلمهم بالله ـ تعالى ـ، وهم الأنبياء والكمَّل مِن ورثتهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وإنما المراد من الحديث؛ الإخبار بأن طائفة مِن أمّته هذا عددهم، يكون هذا مقامهم، لا يرتقون إلى أعلى منه، ولهذا، لمَّا ذكر ـ ﷺ ـ هذا ما قام وطلب منه أن يدعو له بالحصول على هذا المقام، لجهله بالمقام الأعلى، إلَّا عكاشة بن محصن، بدوي حديث عهد بصحبة، ما طلب ذلك أحد مِن الخلفاء، ولا مِن العشرة، ولا أحدٌ مِن علماء المهاجرين والأنصار، لعلمهم أن الكمال والشرف محصور في أفعال الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ والذي قام ثانيًا وقال له رسول الله ـ ﷺ ـ سبقك بها عكاشة، كان منافقًا على الصحيح، وما قيل: إنه سعد بن عبادة فغير صحيح، وما نقل عن نبيٍّ قط، أنه ترك الأسباب، ولا أمر بتركها، فإن بعثتهم مِن أسباب الشقاء والسعادة، وما ورد في قصة تأبير النخل؛ فعلى ما ذهب إليه إمام العلماء بالله ـ تعالى ـ سيدنا محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ أنه ـ ﷺ ـ كان غير عالم بأن التأبير سبب صلاح النخيل، فما أشار ـ ﷺ ـ بترك سبب

عادي يعلمه، فأكمل الخلق لهم، الزهد، والادّخار، والتوكُّل، والأسباب... ظاهَرَ - ﷺ - بين درعين، وحفر الخندق، وجنَّد الأجناد، وأعطى عياله قوت سنتهم، وتداوى واحتجم، وقال في مرضه: «**أهريقوا عليَّ من أفواه سبع قرب لهم تتحلّل أوكيتهنّ، لعلّي أعهد إلى الناس**»(١)، وقال: «**الحمّى مِن فيح جهنّم فأبردوها بالماء**»(٢)

وأمر العرنيين بالخروج من المدينة لما استوخموها إلى خارج، كلُّ هذا في الصحيح. وصحَّ أن عائشة أمّ المؤمنين - رضي الله عنها - كانت أعلم أهل زمانها بالطبِّ، فسئلت عن سبب ذلك؟! فقالت: إن رسول الله - ﷺ - كان كثير الأمراض، وكان الأطباء يصفون له الأدوية فتعلَّمت الطب، ونقل عنها أنها قالت: «مرض - ﷺ - بكل داء، وعالجته بكل دواء»، هذه هي طريقة الكمَّل من نبيٍّ ووليٍّ كامل، إلَّا أن يكون الولي ممّن غلب عليه الحال، أو كانت له حالة مخصوصة مع الله، مع كماله، كأبي حمزة وقصّته مشهورة، فهذا يسلم له ولا يقتدى به، ولا خلاف بين المحقِّقين من أهل طريق الله في هذا. وأمّا علماء الظاهر، فالخلاف بينهم مشهور، وأدلّتهم معروفة: ﴿وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾ [يونس: الآية ١٠٧].

أتى في «الخير» بالإرادة؛ لأنه تعالى يريد الإيجاد، وهو خيرٌ، كما قدَّمنا، فالخير مراد بالذات، مقصود له تعالى، والضرُّ والشرُّ والمنع إنما كان مِن قبل القوابل وأمزجتها، فالقابل الذي يقبل الأمر والنهي الإلـٰهيّ، ولا يغيّره، يكون كلُّ شيء في حقّه خيرًا وعطاء ونفعًا، كالأنبياء والكمَّل مِن ورثتهم، وذلك لاتّساع قوابلهم واستعداداتهم، فلا يضيقون عن شيء ورد عليهم. فلذا كانوا دائمًا في جميع أحوالهم راضين عن الله وهو راضٍ عنهم، فلا يرون شيئًا ضرًّا ولا شرًّا ولا منعًا، وما يحصل لهم مِن الآلام؛ إنما محلُّه ظواهرهم وأنفسهم الحيوانيّة. والذي يغيِّر الأمر الإلـٰهي قابليّته ومزاجه، فلا يلزمنّ إلّا نفسه، يعني قابليّته واستعداده، وفي الصحيح: «**إنما هي أعمالكم تردّ عليكم**»(٣)

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب التطهير في سائر الأواني، حديث رقم ١٢٣. ورواه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الوفاة، باب ذكر ما يعالج به النبي ﷺ في مرضه حديث رقم (٧٠٨٢).

(٢) رواه البخاري، كتاب الإجارة، باب خراج الحجام، حديث رقم (٢٢٨٠). ورواه مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، حديث رقم (٧٨ - ٢٢٠٩).

(٣) أخرجه العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٦٥٣)، طبعة دار الكتب العلمية.

أي أعمالكم الناشئة عن قابلياتكم وأمزجتكم، فمن وجد خيرًا فليحمد الله، ومَن وجد شرًّا فلا يلومنَّ إلّا نفسه، عينه الثابتة، فإنّه لا يكون هنا إلّا ما كان هنالك، فما جاء الضرُّ والشرُّ والمنع، إلَّا من قبلها، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [النّساء: الآية ٢٧].

وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ﴾ [النّساء: الآية ٢٨].

وقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٍ﴾ [المَائدة: الآية ٦].

ونحو ذلك، فمن وجد غير هذا فذلك من قابليته ونفسه، فليلم نفسه، ولهذا قال تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٧]. فأسند الإنعام إليه، إذ كان خيرًا.

﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٧]. فحوَّل الإسناد.

وقال: ﴿فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ﴾ [النّحل: الآية ٣٦]. فأسند الهداية إليه، إذ كانت خيرًا.

﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ﴾ [النّحل: الآية ٣٦]. فحوَّل الإسناد، ونحو هذا.

وما ورد في بعض الآيات مِن تعلّق الإرادة بغير الخير؛ كقوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾ [هُود: الآية ٣٤].

وقوله: ﴿إِنۡ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾ [الزُّمَر: الآية ٣٨].

وقوله: ﴿إِنۡ أَرَادَ بِكُمۡ سُوٓءًا﴾ [الأحزاب: الآية ١٧].

ونحو ذلك. فإنما ذلك بالإرادة الكليَّة، وهي أن القوابل لها الحكم في مقبولها. وأن كلَّ شيء يحصل للإنسان إنما منشأه مِن عينه الثابتة، وهي نفسه، وبهذا كانت الحجّة البالغة له تعالى، فإنه أراد ما علم، وعلم المعلوم على ما هو عليه، ومعلومه تعالى لا يتغيّر. وأيضًا مِن حيث ظهور الضرِّ والشرِّ، والمنع، في القوابل من العالم. وقد علم أنه لا موجود ولا خالق سواه، ولا يقع في ملكه شيء لا يريده ويكرهه. فبهذا القدر والاعتبار فقط، وقد اندرجت في هذا الموقف علوم جمَّة ومسائل مهمَّة، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل.

* * *

# الموقف الثالث والثمانون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَۚ﴾ [النساء: الآيتان ٧٨، ٧٩].

سألني بعض إخواني توضيح جواب السؤال الثامن والثلاثين، مِن أسئلة الحكيم الترمذي لسيدنا الشيخ الأكبر ـ رضي الله عنهما ـ قوله في السؤال: ما الإذن في الطاعة والمعصية مِن ربّنا؟! أبهم السائل في السؤال، وسوَّى بين الطاعة والمعصية، وهو يعلم أنهما غير متساويتين، حيث كان السؤال سؤال اختبار وابتلاء.

**قول سيدنا:** الجواب؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ﴾ [الأعراف: الآية ٢٨].

يريد أن الطاعة والمعصية غير متساويتين في الإذن، بمعنى الإرادة والأمر؛ فكما أنه تعالى لا يأمر بالفحشاء، لا يأذن فيها ولا يرضاها، ولا يريدها، مِن حيث أنها معصية محكوم عليها بذلك لكن قضاها وقدَّرها.

**قول سيّدنا:** «فالإذن الذي تشترك فيه الطاعة والمعصية هو الإذن الإلـٰهيّ، في كون المأذون فيه فعلًا»[1] يريد ـ رضي الله عنه ـ أن الإذن بمعنى الإرادة، والأمر الذي تشترك فيه الطاعة والمعصية هو الإذن الإلـٰهيّ، في كون المأذون فيه فعلًا مطلقًا لا مقيّدًا، بكونه طاعة أو معصية أو خيرًا أو شرًّا، وأمّا الإذن الإلـٰهيّ الشرعي الوضعي فلا مشاركة بينهما فيه، بل الطاعة مأمور بها، مأذون فيها، والمعصية منهيٌّ عنها، ممنوع منها شرعًا.

**قول سيّدنا:** «لا من طريق الحكم، لأن حكمه في الأشياء بالطاعة والمعصية هو عين علمه بها، في هذه الحالة، فلا يكون مرادًا، فلا يكون الحكم مأمورًا به». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن الإذن الإلـٰهيّ الذي اشتركت فيه الطاعة والمعصية هو الفعل من حيث كونه فعلًا، من طريق الإطلاق والتجرُّد عن الحكم عليه، لا من طريق الحكم الذي هو إثبات شيء أو نفيه على الفعل، بأنه كذا، بمعنى طاعة أو معصية؛ لأن

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

حكمه في الأشياء بالطاعة والمعصية هو عين علمه بها بهذه الحالة، عند تلبُّس المكلَّف، وظهوره منه، ونسبته إليه. ولهذا نقول كما هو القول الحقّ: الحكم عند الله في كلّ مسألة ـ اختلف علماء الشريعة فيها ـ واحد. والمصيب واحد لا بعينه، والمخطيء معذور، ولما كان حكمه في الأشياء، عين علمه بها، والعلم قديم، فمعلومه الذي هو عينه قديم. والقديم لا يكون مرادًا، والذي يدخل تحت الإرادة هو الحادث، فحكم الله في الأشياء غير مخلوق، فلا يكون مرادًا عقلًا. لكن الإرادة للطاعة ثبتت سمعًا دون المعصية، فنثبتها إيمانًا، كما أثبتنا ما ورد سمعًا، ممّا لا تقبله العقول إيمانًا. وأمّا المعصية فلم يرد سمع بأنها مرادة، بل السمع ورد أنها غير مرادة.

**قول سيدنا**: والمحكوم به وعليه هو المراد والمأمور به، فلا يصح الإذن في الطاعة والمعصية، من حيث إنها طاعة ومعصية، قال تعالى:

**﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾** (من حيث إنها فعل)، **﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾** [النّساء: الآية ٧٨]. فأنكر عليهم أن تكون السيّئة من عند محمد ـ ﷺ ـ. كما قال في موسى: **﴿يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾** [الأعراف: الآية ١٣١]. فقال لهم: **﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾** [النّساء: الآية ٧٩]. لا من محمد ـ ﷺ ـ.

يريد ـ رضي الله عنه ـ أن المحكوم به، وهو الحسن والقبح والخير والشرُّ، وعليه، وهو الفعل، هو المراد للحقّ ـ تعالى ـ وهو المأمور به؛ فلا يصحُ الإذن في الطاعة والمعصية من حيث أنه محكوم عليها بذلك؛ لأن كون الفعل طاعة ومعصية، وحسنًا وقبيحًا، وخيرًا وشرًّا ليس عينه، وإنما ذلك حكم الله فيه، وحكم الله غير مخلوق، فلا يكون مأذونًا فيه، ولهذا لما حكى تعالى قول الكفار، ونسبتهم الحسنة والملائم لهم إلى الله، والسيّئة وغير الملائم لهم إلى محمد ـ ﷺ ـ أنكر عليهم ذلك، وردَّه عليهم، وقال له: قل للكفار الكلّ، مِن الحسنة والسيّئة من عند الله. من حيث أنها فعل وخلق له، وذمَّهم بقوله: **﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾** [النّساء: الآية ٧٨].

أي لا يفرُّقون بين الحادث الذي هو المحكوم به وعليه، وبين القديم، وهو حكم الله ـ تعالى ـ، لعدم فقههم وعلمهم بحقائق الأشياء.

**قول سيدنا**: «فاحتجاجنا في مسألتنا، إنما هو بقوله: ﴿**قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ**﴾» [النّساء: الآية ٧٨].

فأضاف الكلّ إلى الله، والكلُّ خيرٌ، وهو بيده. والشرُّ ليس إليه». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن قوله: ﴿**قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ**﴾ [النّساء: الآية ٧٨].

حجّةٌ في أن الإذن الإلـٰهيّ في الطاعة والمعصية والحسن والقبيح والخير والشر، إنما هو مِن حيث أنه فعل مجرَّد، غير محكوم به وعليه، فإن الكلّ خيرٌ، مِن حيث أنه فعل الله ـ تعالى ـ، إذ الشرُّ ليس إليه تعالى، كما ورد في الصحيح: «**الخير كلّه بيديك والشر ليس إليك**»(١)

وكذا سأل عن قول سيّدنا، آخر جواب السؤال التاسع والأربعين، والموفى خمسين «فاعبده لا تعبد أنت، فإن عبدته من حيث عرفته، فنفسك عبدت». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن كلَّ أحد لا بدَّ أن يعرف ربَّه من وجه ما يتعرَّف إليه الحقّ ـ تعالى ـ حتى المسمّى معطلًا، فما جهله أحدٌ من كلِّ وجه، وما عرفه أحد من كلِّ وجه، فهو تعالى المعروف المجهول. فمن عبده تعالى مِن حيث معرفته به فإنما عبد نفسه. فنهاه الشيخ ـ رضي الله عنه ـ أن يعبده من حيث هذه المعرفة بقوله: «لا تعبد أنت» أي لا تعبد نفسك وذلك لأن الحقّ ـ تعالى ـ لا يتعرّف لعبد من العبيد إلَّا من حيث نفسه واستعداده. فما عرف أحد موجوده تعالى إلَّا من حيث نفسه، فنفسه عرف، ولها عبد وخضع، فالتجلّي الإلـٰهيّ لا يكون إلّا بحسب الاستعداد، غير هذا لا يكون. وإلى أصحاب هذه المرتبة، الإشارة بقوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فُصّلت: الآية ٤٦].

وقوله: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ﴾ [يُونس: الآية ١٠٨]. أي عنها، من طريق الإشارة، لا من طريق التفسير.

**قول سيدنا**: «وإن عبدته من حيث لم تعرفه فنسبته إلى المرتبة الإلـٰهيّة عبدت». يريد ـ رضي الله عنه ـ: أنَّ مَنْ جَعَل معرفته بمعبوده، من حيث معرفته بنفسه، كلا معرفة، وعبده من حيث لم يعرفه فنسبته ـ أي المعبود ـ إلى المرتبة التي هي الألوهة عبد، وإنما كانت العبادة من حيث الجهل بالمعبود، متعلَّقها نسبة

---

(١) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم (٢٠١ ـ ٧٧١). ورواه غيره.

الألوهة؛ لأن الصنعة لا تعرف صانعها، والمخلوق لا يعرف خالقه، والمعرفة العقليّة السلبيّة، وهي أنّ الإلـه ليس كذا وليس كذا. ليست بمعرفة به، وإنما نعوت النقص والإمكان التي لك، نفيتها عنه، فتميَّزت أنت عنه، وما تميّز هو لك بهذا. وإلى هذه المرتبة الإشارة بقوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصَّافات: الآية ١٨٠].

وقوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿١٦٠﴾﴾ [الصافات: الآيتان ١٥٩، ١٦٠].

**قول سيّدنا**: «وإن عبدته غيبًا من غير مظهر ولا ظاهر ولا ظهور، بل هو هو لا أنت، وأنت أنت لا هو؛ فقد عبدته. وتلك المعرفة التي ما فوقها معرفة». قوله: «غيبًا» بالغين المعجمة والباء الموحدة. وقوله: «من غير مظهر» الخ، بيان للعبادة بالغيب، هذا الذي فهمته من كلام سيدنا ـ رضي الله عنه ـ. وقال بعض إخواننا: هو عينًا ـ بالعين المهملة والنون ـ معتمدًا على النسخة المصحَّحة على خطّ سيدنا. وسيدنا لا ينقط إلّا قليلًا، فلعلّ هذه اللفظة لم ينقطها، ويؤيّد ما ذهبنا إليه أنّ العبادة محصورة في الغيبة والحضور بأنواعه، لا ثالث لهما. وقول العارف الشعراني ـ رضي الله عنه ـ: كان شيخنا، يعني الخواص ـ رضي الله عنه ـ، يقول: «الخطاب مع الغيبة أقوى في التنزيه، من الخطاب مع المواجهة والحضور؛ لأن الحقائق تعطي أنّك ما حضرت إلّا معك، لا مع ربِّك»، وتأمّل قوله لمحمد ـ ﷺ ـ:

﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هُود: الآية ١٢٣].

كيف أتى بضمير الغائب في قوله: «فاعبده»، ثم ساق عبارة سيدنا هذه الخ، ثم قال: «وعندي أن عين العبادة لله بالغيب، هي عين العبادة لله مع الشهود، على حدٍّ سواء؛ لأن الإنسان، وكل عابد لا يصحُّ أن يعبد معبوده إلّا عن شهود. إمّا بعقل وإمّا ببصيرة، فصاحب البصيرة، لولا شهده بها ما صحَّت له عبادة. فما عبد إلا مشهودًا غائبًا. . .» إلى آخر كلامه. يريد ـ رضي الله عنه ـ أنك إن عبدت معبودك على أنه غيب عنك، منزَّه عن معرفتك به، وجهلك من غير أن تشهد له مظهرًا، ولا تشهده ظاهرًا، ولا ظهورًا، بل تعبد معبودًا غيبًا مطلقًا لا تعرف منه سوى وجوده، وافتقارك إليه في وجودك، وبقاء وجودك لا تدركه الأبصار؛ إذ لو أدرك بالأبصار، ما كان غيبًا، وهو غيب بلا ريب، فكلُّ مَن قال إنه رآه فما رآه؛ إذ الحقائق تعطي أنه لا يرى الله إلّا الله، ولا يعرف الله إلّا الله، فهو هو لا أنت. أي هو الرائي نفسه منك، لا

أنت العالم بنفسه منك، لا أنت؛ لأن الممكن لا يعرف موجده، إلَّا من حيث أنه موصوف بالوجود. فنفسه تعالى علم، وأنت أنت لا هو، أي أنت الموصوف بالجهل وعدم الإدراك له تعالى، مِن حيث أنك ممكن، لا من حيث هو وجودك. فهذه المعرفة لا تحديد في معروفها، فهي فوق كلِّ معرفة؛ إذ كلُّ ما سواها من المعارف فيها تحديد. قال تعالى:

﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾ [هُود: الآية ١٢٣].

بضمير الغيبة، فالعبادة على الغيبة، لما فيها من التنزيه وعدم التحديد، أفضل من العبادة على الحضور. وإلى أصحاب هذه المرتبة الإشارة بقوله:

﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٣].

مدحًا لهم، في غير ما آية. وأمّا قوله ـ ﷺ ـ في حديث جبريل المشهور، لما سأله عن الإحسان: «**أن تعبد الله كأنك تراه**»(١)

فإنما ذلك تدريب وتعليم للأدب في العبادة، فإنّ الأصاغر، لو لم يتخيَّلوا معبودهم في قبلتهم كأنهم يرونه، وأنهم بين يديه، ما تأدَّبوا معه تعالى. وأمّا الأكابر فلا يحتاجون إلى هذا، والمرتبتان الأوليتان لهما فضل نسبي، وأعلى الجميع المرتبة الثالثة.

* * *

## الموقف الرابع والثمانون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: الآية ٢٣].

اعلم أن آيات القرآن الكريم، منها ما هو مخلَّص للحقّ ـ تعالى ـ، ومنها ما هو مخلص للعبد، ومنها ما يحتمل الوجهين، فمثل قوله: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ﴾ [الكهف: الآية ١١٠]، و﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: الآية ٥٠]. مخلص للعبد.

ومثل قوله: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١﴾ [الإخلاص: الآية ١]. مخلص للحقّ تعالى.

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

ومثل قوله: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: الآية ٢٣].

محتمل للوجهين، من طريق الإشارة، لا التفسير. أي: قل يا محمد لعبادي المؤمنين: لا أسألكم عليه، أي على ما بشّرتكم به وأكرمتكم، في قوله:

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِي رَوۡضَاتِ ٱلۡجَنَّاتِۖ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمۡۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾ [الشورى: الآية ٢٢].

ذلك الذي يبشر الله عباده الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فإن لله على عباده أجرًا، إذا فعل بهم ما يرضيهم، وللعباد على ربِّهم أجر إذا فعلوا ما أمرهم به. أوجبه الله ـ تعالى ـ على نفسه منّة وإفضالًا، وللعباد على ربِّهم أجر من أجل العباد؛ كما في قوله: ﴿فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: الآية ٤٠].

و«على» تقتضي الوجوب، إلّا المودّة في القربى، أي محبَّة القريبين منِّي، وهم أولياء الله وخاصّته الواقفون عند حدوده العارفون به وبجلاله الذين قال فيهم رسول الله ـ ﷺ ـ فيما يرويه عن ربِّه: «**من آذى لي وليًا فقد بارزني بالمحاربة**»، وفي رواية: «**فقد آذنته بالحرب**»[(١)]، وفي الخبر أيضًا: «**أهل القرآن أهل الله وخاصّته**»[(٢)]

والمراد بأهل القرآن العارفون بالله، والأهل لغة هم الخاصّة الأقربون. فالقربى الذين سأل الله من عباده المؤمنين مودَّتهم هم الصالحون العلماء بالله. قال بعض سادات القوم في خبر: «**الأقربون أولى بالمعروف**»، المراد: **الأقربون إلى الله**، فهم أحق الناس بالمقابلة بكل معروف، وبالتحبُّب إليهم بكلِّ جميل. وفي القربى إلى الله قريب وأقرب، فمن كان قربه قرب النوافل فهو قريب. ومَن كان قربه قرب الفرائض فهو أقرب، وقربهم منه تعالى على قدر تخلُّقهم وتحقُّقهم بأسمائه تعالى، والكامل المكمَّل هو الذي له الظهور بجميع الأسماء الإلـٰهيّة ما عدا الوجوب بالذات، وذلك مجموع الصور الإلـٰهيّة التي خلق الله آدم ـ عليه السلام ـ عليها، كما ورد: «**أن الله خلق آدم على صورته**»[(٣)]

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب صلاة الاستسقاء، باب الخروج من المظالم والتقرّب إلى الله تعالى بالصدقة ونوافل الخير رجاء الإجابة، حديث رقم (٦٣٩٥) وطرفه: «إن الله عزّ وجلّ قال: مَن عادى لي وليًا فقد بارزني بالحرب».

(٢) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٢٢٨٧).

(٣) رواه مسلم، كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه، حديث رقم (١١٥ ـ=

وفي رواية خرَّجها ابن البخاري وصحَّحها الكشف: «على صورة الرحمـٰن».

**«فإذا تقابلت الصورتان سجدت كل واحدة منهما للأخرى»**.

والمتحقّق بهذه المرتبة، هو الذي يسمّى بالإنسان الكامل، وهو الذي يقول: «أنا الله بالأمر الإلـٰهيّ»، كما نقل عن أبي يزيد البسطامي أنه كان يقول: إنني أنا الله لا إلـٰه إلّا أنا فاعبدني». وكما نقل عن الشيخ الأكبر أنه قال في جملة أبيات له:

يا قبلتي خاطبيني بالسجود لقد وجدت شخصًا لشخصي فيَّ قد سجدا
لاهوته حلَّ ناسوتي فقدَّسه حتى عجبت لمثلي كيف ما عبدا؟!

وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ﴾ [الشورى: الآية ٩].

إشارة لا تفسيرًا، واحذر أن ترميني بحلول أو اتّحاد أو امتزاج أو نحو ذلك، فإني بريء من جميع ذلك ومِن كلِّ ما يخالف كتاب الله وسنّة رسوله ـ ﷺ ـ، فإنني فهمت منهما ما فهمت أنت، وزدت عليك، وكلام الله وكلام رسوله ـ ﷺ ـ بحر زخَّار، لا نهاية لمدلولاتهما ولا قرار، وكلُّ مَن قال في مسألة: هذا مراد الله ـ تعالى ـ لا زائد عليه، أو مراد رسوله ـ ﷺ ـ لا غير، فقد أعظم الفرية. ولهذا امتنعت رواية القرآن بالمعنى إجماعًا، ورواية الحديث عند أهل الله قاطبة، وبعض علماء الظاهر، فإنه لو روي القرآن أو الحديث بالمعنى، ما أخذ أحدٌ منهما إلّا ما فهمه الراوي بالمعنى، فإذا كان القرآن بلفظ ما نزل، والحديث بلفظ الرسول ـ ﷺ ـ أخذ منهما كلُّ مَن فتح الله فهمه عنه، ما قسم له إلى يوم القيامة، روى البخاري في صحيحه، عن عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ إمام أهل هذه الطريقة وقدوتهم بعد رسول الله ـ ﷺ ـ لما سئل: هل خصَّكم أهل البيت رسولُ الله ـ ﷺ ـ بشيء من العلم؟! فقال: لا، والذي فلق الحبَّة، وبرأ النسمة، إلَّا فهمًا أعطيه رجل في كتاب الله. وقد وعد الله تعالى رسوله ـ ﷺ ـ ببيانه، فقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ١٩﴾ [القِيَامَة: الآية ١٩].

وبيانه عام لرسول الله ـ ﷺ ـ في حياته، ولمن شاء من عباده بعد وفاته، ولا يبيّنه تعالى إلَّا بكلامه، على ألسنة مَن شاء مِن عباده. قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبَة: الآية ٦].

وما سمعه إلَّا مِن مظهر محمد ـ ﷺ ـ.

* * *

= ٢٦١٢). ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (٧٣٤٢).

# الموقف الخامس والثمانون بعد المائتين

**مطلب**: سألني بعض الإخوان عن قول سيّدنا في الباب الثالث والسبعين: «فمنهم الأقطاب وهم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو النيابة» إلى أن قال: «ولكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقًا مِن غير إضافة لا يكون منهم في الزمان الواحد إلّا واحد وهو الغوث»، ثم قال: «ومنهم مَن يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة، من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ والحسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكّل، ومنهم مَن له الخلافة الباطنة خاصّة ولا حكم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتي، وأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر. ومنهم الأئمّة، ولا يزيدون في كلّ زمان على اثنين» انتهى.

**توضيح**: هذه الجملة يريد ـ رضي الله عنه ـ أن مِن أولياء الله الأقطاب بل هم أعلا الأولياء، وخاصّة الأصفياء، وإنّما سمُّوا بالأقطاب لأن فلك العالم أعلاه وأسفله إنما يدور على قطب زمانه؛ لأنه محلُّ نظر الحقّ ـ تعالى ـ، وبه ينظر الحقّ ـ تعالى ـ إلى العالم. ولولا وجود القطب ما استقام العالم، ولا قبل إمداد الحق ـ تعالى ـ له، فإن المدد الإلـٰهيّ إنما يصل إلى العالم بواسطة القطب؛ فهو الذي يستمدُّ مِن الحق ـ تعالى ـ ويمدُّ العالم جميعه أسفله وأعلاه أرواحه وأجسامه، إذ القطب ذو صورة وروح، فروحه تدور عليه الأرواح، وصورته تدور عليها الصور، يدبّر الأرواح بروحه، والصور بصورته، فمنزل القطب ومقامه الإيجاد الصرف، ينفذ الأمر، ويصرّف الحكمة، له رقايق ممتدّة إلى جميع قلوب الخلائق، بالخير والشرّ، على حدٍّ واحد، لا يترجَّح واحد على صاحبه، وهي عنده لا خير ولا شرّ ولكن وجود يظهر كونَها خيرًا أو شرًّا، في المحلّ القابل لها. وحال القطب الحالة العامية، لا يتقيَّد بحالة تخصُّه، بيده خزائن الجود. ومع هذا، لا يأكل مِن الغيب، ولا يطير في الهواء، ولا يمشي على الماء. والأقطاب في العلوم التي تختصّ بمقام القطبانية، كلُّهم فيها سواء. ويخصُّ الله مَن شاء من الأقطاب، بما شاء من العلوم، زيادة على ما يقتضيه مقام القطبانية. ولا يصير القطب قطبًا إلّا إذا جمع الأحوال والمقامات كلَّها، التي ينزلها السالكون. أوّلها التوبة وآخرها البقاء، ومسمّى القطب بالأصالة ليس إلّا إدريس ـ عليه السلام ـ، فإنه الخليفة الكامل في الحقيقة. ولذا أبقاه الله حيًّا بجسده وروحه، ولا يموت. فإن الله حيٌّ لا يموت، وهو ممّن استثنى الله في قوله:

﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ﴾ [الزُمَر: الآية ٦٨].

وأسكنه الله السماء الرابعة، التي هي قلب العالم. فوقها سبعة أفلاك وتحتها سبعة أفلاك. وكلٌّ مَن سواه من الأقطاب، الذين يأتون ويذهبون ويتوارثون مقام القطبية هم نوّابه. ولا يعرف هذا أحدٌ من الأولياء إلّا الأقطاب عند وصولهم إلى مقامها. وما سمّي قطبًا في اصطلاح أهل الله مطلقًا من غير تقييد، بإضافة إلى شيء كالتوكّل والزهد، إلّا هذا القطب، وهو الغوث، وأمّا قولهم فلان قطب التوكُّل في زمانه، وفلان قطب الورع في زمانه، وفلان قطب الزهد، ونحو ذلك فمن باب التوسُّع والمجاز، ولا يكون القطب في الزمان الواحد إلّا واحدًا، لأنه خليفة الله، والله واحد:

﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: الآية ٢٢].

وفي الصحيح: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»(١)

فمن الأقطاب مَن يكون على قدم عيسى وموسى ونوح وإبراهيم وصالح وغيرهم من الأنبياء، وليس في الأقطاب مَن هو على قدم محمّد ـ ﷺ ـ بأن يكون وارثًا له ـ ﷺ ـ وإنما يكون على قدمه بعض الأفراد، والشيخ الأكبر محيي الدين منهم، وهو خاتمهم، فليس بعده وارث محمّدي.

ومِن الأقطاب مَن يكون ظاهر الحكم، بأن يكون خليفة في الظاهر، كما حاز الخلافة في الباطن، لحصوله على مقام القبطانية ومنزلها كالخلفاء الأربع والحسن بن عليّ ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز من خلفاء بني أُميّة، والمتوكِّل على الله من خلفاء بني العباس. ومنهم من يلي الخلافة الباطنة خاصة، أعني القطبانيَّة، لحصوله على مقامها، ولا حكم له في الظاهر، وهم أكثر الأقطاب. والقطب الذي لا حكم له في الظاهر هو الذي يمدُّ الخليفة الذي يكون له الحكم في الظاهر؛ فإن كان الخليفة صالحًا حكمًا عدلًا قبل إمداد القطب خيرًا، فعدل في رعيَّته، وحكم بشرع نبيِّه، فكان له ولهم. وإن كان الخليفة فاسقًا شريرًا خبيثًا قبل إمداد القطب، وردَّه

(١) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم (٦١ ـ ١٨٥٣). ورواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب قتال أهل البغي، باب لا يصلح إماما في عصر واحد، حديث رقم (١٦٥٤٧).

حسب مزاجه واستعداده، فظلم الرعيَّة وأساء السيرة وخالف الشريعة، فكان لهم وعليه، فإنّ الإمدادات الإلـهيّة والقطبيّة تابعة للقوابل، غير ذلك لا يكون حكمة وعدلًا منه تعالى.

ومن أولياء الله تعالى وخاصَّتهم الأئمّة، ولا يزيدون على اثنين، وهما بمنزلة الوزيرين للقطب، أحدهما عن يساره واسمه عبد الربّ، نظره وتصرُّفه في عالم الشهادة، عالم العناصر. وعند موت القطب ينتقل إلى القطبانية، والآخر عن يمين القطب، واسمه عبد الملك، وهو الذي يتصرّف في الأبدال، ومَن نزل عن مرتبتهم مِن الأولياء. وقد لا يعرف هذا الإمام في العالم أبدالًا، ومع هذا هو الممدُّ لهم، يحضرون مجالسه ولا علم له بهم، والإمداد من غير علم ممّن يمدُّ غير مستغرب. فإن الشمس تمدُّ العالم أعلاه وأسفله، وتربّيه، ولا علم لها بمن تمدُّ، بل العقل الأوّلُ والنفس الكليّة، لا علم لها بما تحتهما من عالم الطبيعة والعناصر، مع أنهما الممدَّان لجميع ما تحتهما. نظر هذا الإمام وتصرفه في الأرواح: أنسيَّة وملكية نورانيّة، وجنيَّة نارية وليس عنده من علوم الأرض خبر. وكذا سأل الأخ المذكور عن قول سيّدنا في جواب السؤال السابع والتسعين: «وأمّا نحن، فلا نثبت إطلاق لفظ الشيئية على ذات الحقّ، لأنها ما وردت ولا خوطبنا بها. والأدب أولى، الأولى أن يكون هنا وجهه، مثل إطلاق الأوّل، يريد المظهر لا هويَّته». يريد ـ رضي الله عنه ـ بهذه الجملة، أن الكاملين المحقِّقين مِن أهل الله ـ تعالى ـ أهل الكشف والوجود، كهو ـ رضي الله عنه ـ وأمثاله، لا يثبتون إطلاق لفظ الشيء على ذات الحقّ ـ تعالى ـ؛ لأن لفظ الشيء، عند أهل اللسان وعند أهل الله والمعتزلي منهم ومَن تبعه، أعمُّ العام وأنكر النكرات، يطلق على المعدوم والموجود. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النّحل: الآية ٤٠].

سمَّاه شيئًا وهو معدوم.

وقال: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الكهف: الآية ٢٣].

سمَّاه شيئًا وهو معدوم في الحال، فمنعوا لذلك إطلاق لفظ الشيء على ذات الحق ـ تعالى ـ؛ ولأن لفظ الشيء ما ورد في أسماء الله الحسنى، لا في الكتاب ولا في السنّة، والأدب أنه لا يسمّى الحق ـ تعالى ـ إلّا بما سمّى به نفسه، أو سمَّته رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ. والقول الحقّ أن أسماء الله توقيفيّة لا قياسيّة، وأمّا جمهور أهل السنَّة فأجازوا إطلاق لفظ الشيء على ذات الحقّ ـ تعالى ـ حيث كان لفظ الشيء

عندهم لا يطلق إلَّا على الموجود؛ إذ الشيء والموجود والثابت ـ عندهم ـ ألفاظ مترادفة. واستدلّوا على وروده سمعًا بقوله تعالى:

﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: الآية ١٩].

والحقّ والتحقيق أنه ليس بدليل، لأمور يطول ذكرها، وإنما هو مبتدأ، وخبر الله ﴿شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: الآية ١٩] فهو بمثابة الاستثناء المنقطع، أي لكن الله أكبر شهادة مِن كلّ شيء. وقد شهد لرسوله ـ ﷺ ـ بالرسالة عنه، فلا تطلب شهادة شيء بعد شهادته. والأولى أن يكون وجهه في قوله:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: الآية ٨٨].

أي مظهره، بمعنى أي مظهر كان، لا مظهر خاص. فليس المراد بالوجه الذات. وإنما إطلاق الوجه هنا، على المظهر لا الذات، مثل إطلاق «الأوّل» عليه تعالى، بمعنى أنّه أول بالنسبة إلى المظهر لا الذات؛ لأن أوّلية الحق من حيث ذاته ليس بمعنى الأوّل الذي له ثان. فإن أوّلية الحق لا ثاني لها، من حيث ذاته، وإنما ذلك من حيث مظهره، فلذا جامعت أوليته آخريته، فهو أوَّل بالنسبة إلى المظهر، آخرٌ بالنسبة إلى المظهر.

* * *

## الموقف السادس والثمانون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: الآية ١١٤].

الأمر لأعلم الخلق وأقربهم من الحقّ محمّد ـ ﷺ ـ والأمر إذا تعرّى عن البيان وقرائن الأحوال، اقتضى التكرار، عند المحقّقين، فهو ـ ﷺ ـ مأمور بطلب الزيادة مِن العلم في كلِّ وقت. وهذا من حيث اتّصال الروح الشريف بالجسم الكريم، وأمّا مِن حيث روحانيته الفاضلة، وإنسانيته الكاملة فهو منبع العلوم الجامع بين الحقائق الإلـٰهيّة والكونيَّة، وكما أن ذات الحقّ ـ تعالى ـ كتاب كلّيٌّ وأمٌّ جامع للأشياء قبل تفصيلها، وعلمه بنفسه كتاب مبين، كذلك هو ـ ﷺ ـ مِن حيث إنسانيته الكاملة وحقيقته الجامعة كتاب جملي وأمٌّ جامع للأشياء بعد تفصيلها، وعلمه بنفسه كتاب مبين. فبين علم الحقّ وذاته ـ تعالى ـ وذاته ـ ﷺ ـ وعلمه مضاهاة مِن حيث الشهود الفرقي. بل علمه علمه وذاته ذاته ـ ﷺ ـ وعلمه مضاهاة، من حيث الشهود الفرقي. بل علمه علمه وذاته ذاته من حيث الشهود الجمعي، من غير اتّحاد ولا حلول ولا امتزاج؛ إذ ليس

إلَّا وجود واحد، ففي مَن يحلُ، وبمن يتَّحد ويمتزج؟! وكما أن الحقّ ـ تعالى ـ علم كلّ شيء مِن علمه بنفسه، لأنه جميع الأشياء كذلك هو ـ ﷺ ـ علم جميع الأشياء إجمالًا وتفصيلًا من علمه بذاته، وحقيقته التي هي حقيقة الحقائق، ومصدر كلِّ كائن، ومبدأ الكلِّ وخزانة العلوم الإلـٰهيّة والكونية منه تخرج، وعلى يديه تقسم، فالقلم الأعلى، وهو العقل الأوّل. والنفس الكلية، وهو اللوح المحفوظ، وسائر الأرواح العلويّة والسفليّة مِن دواته تكتب، وبعينه تبصر، ومِن مشكاته تنظر. فهو بكلِّ شيء عليم، بيده مفاتح الخزائن الإلـٰهيّة، وكلُّ ما ظهر في العالم مطلقًا فلا يظهر الاسم الإلـٰهيّ إلَّا عن إذن محمّد ـ ﷺ ـ، فإن قيل: ما الفرق بين علمه ـ ﷺ ـ وبين علم الحقّ ـ تعالى ـ في مقام الفرق؟! قلنا: هو أنه تعالى علم الأشياء، وهي في العدم، لا عين لها في الوجود بوجهٍ من الوجوه، وهو ـ ﷺ ـ إنما علم الأشياء، بعد أن صار لها ضرب من الوجود وهو الوجود العلمي. فإنه ما علمها إلَّا وهي موجودة في علم الحقّ ـ تعالى ـ. وعندما اتّصل روحه العليم بجسمه الكريم، الذي هو مركَّب من الطبيعة التي هي بين النور والظلمة، أمره الحقّ ـ تعالى ـ أن يطلب من ربِّه زيادة العلم، وذلك بإمداد الروح المحمّدي الكريم، للنفس الأحمدي العظيم، فهو يمدُّ بوجه، ويستمدُّ بوجه. كما أن جبريل فيما يأتي به من الوحي والعلوم، يستمدُّ منه ـ ﷺ ـ بوجه، ويمدُّه بوجه. والمأمور بطلب الزيادة منه، ليس هو علم الأحكام مِن حلال وحرام، فقد ثبت في الصحيح أنه ـ ﷺ ـ كان يكره كثرة السؤال عن الأحكام الشرعيَّة[١]، شفقة على أُمّته، ورفقًا بهم. وإنما العلم المأمور بطلب الزيادة منه هو العلم الحاصل من التجلّيات الإلـٰهيّة، فإذا وقع التجلّي لظاهر النفس أدركت علوم الأكوان وما يتعلّق بها، وإذا وقع التجلّي لباطن النفس أدركت الحقائق والمعاني المجرَّدة في العلوم الإلـٰهيّة، وما يتعلّق بالآخرة. أما علمه ـ ﷺ ـ بربِّه، فإنه علِمَ عِلْمَ الأوَّلين قبله، أي قبل اتّصال روحه بجسمه الشريفين ـ ﷺ ـ والآخرين بعده، مِن كلِّ ما خلق الله ـ تعالى ـ كما أخبر بذلك عن نفسه في حديث الضربة[٢] وأما علمه ـ ﷺ ـ

---

(١) يشير إلى قوله ﷺ: «إنما أهلك مَن كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء، فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم». (صحيح ابن حبان ـ كتاب الاعتصام بالسُّنَّة، باب ذكر البيان بأن النواهي سبيلها الحتم والإيجاب إلا أن تقوم الدلالة على ندبها). وقوله ﷺ: «ذروني ما تركتكم فإنما أهلك مَن كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فانتهوا وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم». (مسند الحميدي، أحاديث أبي هريرة، حديث رقم ١١٣٤).

(٢) يشير إلى أحاديث كثيرة تدل على علمه ﷺ علم الأولين والآخرين منها: «ما رواه أحمد في=

بالعالم، وهو كلُّ ما سوى الحق ـ تعالى ـ. فالعالم على ضربين: ضرب وجدت أجناسه وأنواعه وبعض أشخاصه وأفراده، ولأفراده نهاية كالنوع الإنساني مثلًا، فهذا الضرب يعلمه ـ ﷺ ـ تفصيلًا، لأنه ـ ﷺ ـ علم جميع الأسماء المتوجِّهة على إيجاد العالم، كلياتها وبعض جزئيّاتها. وما مِن حقيقة كونيَّة إلَّا وهي مرتبطة بحقيقة جزئية إلٰهيّة ومستندة إليها. ولا جزئيَّة كونيَّة إلَّا وهي مرتبطة بحقيقة جزئية إلٰهية ومستندة إليها. لا بدَّ من ذلك، وقد علم ـ ﷺ ـ الأسماء، فأحرى آثارها، فإن آدم ـ عليه السلام ـ الذي هو قطرة من بحره، وجزء مِن كلِّه، علَّمه الله الأسماء كلَّها. فكيف به ـ ﷺ ـ؟! والضرب الآخر مِن العالم، وجدت أجناسه وأنواعه وبعض أشخاصه، ولا نهاية لأفراده وأشخاصه. فهذا الضرب الذي لا تتناهى أفراده أبد الآبدين، ودهر الداهرين يعلمه ـ ﷺ ـ غير متناهٍ، فإنه أخبر أنَّه أُوتي جوامع الكلم، وكلمات الله لا تنفد، بمعنى مقدوراته ومراداته. فقد أعطى ـ ﷺ ـ علم ما لا يتناهى إجمالًا، كما أعطي علم ما يتناهى تفصيلًا، خصوصيّة له ـ ﷺ ـ فإنه ما أعطي مخلوق علم جميع العالم: أجناسه وأنواعه وأشخاصه، ما يتناهى منه وما لا يتناهى غيره ـ ﷺ ـ فإن الممكنات لا نهاية لها، فما ثمَّ موجود آخر، بل وجود مستمرٌّ. فليست الأشخاص متناهية في الآخرة، وإن كانت الدنيا متناهية. فالممكنات لا نهاية لتكوينها. ومعنى علم ما لا يتناهى ولم يدخل في الوجود هو أنّ أجناس العالم قد وجدت وتناهت، ووجد من كل جنس ونوع بعض أشخاصه وأفراده. فالعلم بحقائق الأجناس والأنواع وبعض شخصيّاتها وأفراد جزئياتها علم بكلِّ شخص وفرد، وإن لم تتناه، ولا دخلت

= المسند عن مالك بن يخامر أن معاذ بن جبل قال: احتبس علينا رسول الله ﷺ ذات غداة عن صلاة الصبح حتى كدنا نتراءى قرن الشمس، فخرج رسول الله ﷺ سريعًا فثوب بالصلاة وصلى وتجوز في صلاته فلما سلم قال: «كما أنتم على مصافكم، ثم أقبل إلينا فقال: إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة، إني قمت من الليل فصليت ما قدر لي فنعست في صلاتي حتى استيقظت فإذا أنا بربي عزّ وجلّ في أحسن صورة، فقال: يا محمد أتدري فِيمَ يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري يا رب. قال: يا محمد فِيمَ يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري رب فرأيته وضع كفّه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين صدري فتجلّى لي كل شيء وعرفت. فقال: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: في الكفارات، قال: وما الكفّارات؟ قلت: نقل الأقدام إلى الجمعات، وجلوس في المساجد بعد الصلاة، وإسباغ الوضوء عند الكريهات. قال: وما الدرجات؟ قلت: «إطعام الطعام، ولين الكلام، والصلاة والناس نيام، قال: سَل. قلت: اللّهمَّ إني أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين، وأن تغفر لي وترحمني، وإذا أردت فتنة في قوم فتوفّني غير مفتون، وأسألك حبك وحبّ مَن يحبك وحبّ عمل يقرّبني إلى حبّك، وقال رسول الله ﷺ: إنها حق فادرسوها وتعلّموها».

في الوجود بعد؛ لأن ما لم يوجد هو مثل لما وجد. والمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية. وعروض بعض العوارض غير الذاتية، لبعض أفراد النوع، غير قادح في العلم بالشيء. فإن الاختلاف بالعوارض إنما هو من الأمزجة القابلة، لا من الحقائق. فالعلم عند المحقّقين لا يتعلّق إلّا بالموجود، وتعلُّقه بالمعدوم إنما هو لتعلُّقه بمثله الموجود. وكلُّ ما بقي في الخزائن الإلـهيّة، ممّا لا يتناهى فهو مثل ما وجد وعلم. بل الحقّ - ﷺ - علم العالـم أزلًا، من علمه بنفسه، وهو موجود، والعالم معدوم أزلًا، فمن علم الحقيقة وشخصها واحدًا مِن تلك الحقيقة فقد أحاط علمًا بجميع أشخاص تلك الحقيقة وذلك الجنس، فإنه ما ثمَّ إلَّا أمثال وصور تعقب صورًا، والعلم يسترسل عليها قبل تفصيلها، لأنها لو تفصلت لتناهت؛ إذ التفصيل مستلزم للتناهي ضرورة. فلو قيل: علمها مفصلة حال إجمالها، ما علمها؛ إذ العلم لا يكون علمًا إلَّا حتى يكون تعلُّقه بما هو المعلوم عليه تفصيلًا وإجمالًا، والمعلوم هنا غير مفصَّل، فأحاط - ﷺ - علمًا بحقائق المعلومات المتناهية وغير المتناهية، وعلم أجناسها وأنواعها على التفصيل، وبعض شخصيّاتها وجزئيّاتها كذلك، وعلم ما لا يتناهى من الأفراد والجزئيات على الإجمال، وهذه صفة إلـهيّة لم تكن لغيره - ﷺ -. فإن قيل: ما الفرق بين علمه - ﷺ - وعلم الحقّ - تعالى - بما لا يتناهى؟! قلنا: هو أنه تعالى علم التفصيل في الإجمال، وهو - ﷺ - علم الإجمال من التفصيل. فالقول بأنه - ﷺ - علم ما كان وما سيكون حقٌّ صدقٌ. وكذلك يعلم - ﷺ - جميع المصالح الدنيويّة، ممّا تدعو إليه ضرورة الحياة الدنيا. فإنه - ﷺ - بعث لعمارة الدارين: الدنيا والآخرة. وليعلِّم الناس ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم، فهو عالم بعلوم ذلك، وإن لم يتعاطاها بالفعل، ولو عدم مَن يتعاطاها بالفعل لعلَّمهم ذلك - ﷺ -. وأمّا ما عدا الضروري، ممّا ربَّما عد بطرًا وفضولًا وشغلًا بما لا يعني، فلا لأنه ليس من الكمال. وإن من العلم ما هو مذموم، وهو كلُّ علم لا يكون سببًا في سعادة صاحبه في الدار الآخرة. فاشدد يدك على ما سمعت، وارم كل ما سمعت ممّا يخالفه، فإنه مذهب المحقِّقين مِن أهل الله. وقد وقفت على كلام للحافظ جلال الدين الأسيوطي - رحمه الله - ولعلَّه صدر منه قبل مصاحبته للطائفة العلية، فإن الإمام الشعراني - رضي الله عنه - ذكر في بعض كتبه: أن الحافظ الأسيوطي كان من أهل هذا الشأن، والله أعلم بما كان. قال: قد جاهر بالكفر بعض مَن يدَّعي في زمانه العلم، وهو متشِّيع بما لم يعط، وهو أن رسول الله - ﷺ - كان يعلم متى تقوم الساعة وهـٰؤلاء الفلات عندهم علم رسول الله - ﷺ - منطبق على علم الله سواء بسواء، فكلُّ ما يعلمه الله يعلمه

رسوله ـ ﷺ ـ ومن اعتقد تسوية علم الله وعلم رسوله ـ ﷺ ـ يكفر إجماعًا، كما لا يخفى اهـ. وكونه ـ ﷺ ـ لا يعلم متى تقوم الساعة ولا الأربعة المذكورة بعدها في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: الآية ٣٤] الآية.

هو ممَّا أجمع أهل الله، أهل الكشف والوجود على خلافه، وإن كان عندهم من قبيل إنكار الضروريّات. بل الأقطاب الذين هم قطرة من بحره ـ ﷺ ـ لا يصحُّ لهم مقام القطبية والتصرّف في كلِّ ما حواه العرش المحيط، إلَّا بعلم هذه الخمسة، وأعظم منها، ومع هذا؛ فإنّا نقول: لا يزال ـ ﷺ ـ يزداد علمًا بجزئيّات الأسماء الإلـٰهية والكوائن الجزئية؛ لأن الكائنات لا تزال تظهر كلَّ آن بالتجلِّي الإلـٰهي. وكلُّ تجلٍّ له اسم إلـٰهي يخصُّه، يظهر من الغيب، إذ لا تكرار في التجلِّي للوسع الإلـٰهيّ، فلهذا هو ـ ﷺ ـ لا يزال يزداد علمًا مع الآنات دنيا وبرزخًا وآخرة، وإن كان ـ كما قدَّمنا ـ عالمًا بما لا يتناهى. فلا نقول: إنه لا تخفى عن علمه خافية من حيث جسمانيّته، كيف؟! والحق ـ تعالى ـ يقول له:

﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ﴾ [الأنعام: الآية ٥٠]، ﴿وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٨]... الآية.

وسيقول له يوم القيامة: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، وقال له في المنافقين، وهم معه في المدينة:

﴿لَا تَعۡلَمُهُمۡۖ نَحۡنُ نَعۡلَمُهُمۡۚ﴾ [التوبة: الآية ١٠١].

كلُّ هذا لينفرد الحقُّ ـ تعالى ـ بالكمال المطلق والمخلوق ـ وإن بلغ ما بلغ من الكمال ـ فلا بدَّ وأن يصحبه التقييد ولو بوجهٍ ما، فاحفظ هذا التفصيل، فإنه القول الحق، والصواب الصدق.

* * *

## الموقف السابع والثمانون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ﴾ [القمر: الآية ٤٩].

قرأها ابن السماك برفع «كل». أخبر تعالى أنه كلُّ شيء، من حيث الذات، من معدوم وموجود. فإن الشيء أعمُّ العام، وهو كلُّ ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه. فهو من حيث هو: العدم والوجود والمعدوم والموجود. فقولنا: العدم المطلق، والوجود المطلق، والعدم المقيَّد، والوجود المقيَّد، وهذا كان معدومًا ودخل في الوجود،

ومعدوم لا يدخل في الوجود، وعدم إضافي، وعدم حقيقي. . . ونحو هذا. كلُّ ذلك كناية عنه، فلا يتصوّر شيء يكون محسوسًا أو معلومًا أو مكتوبًا أو ملفوظًا؛ إلّا وهو هو. وليس الوجود بشيء زائد على الموجود، ولا العدم بشيء زائد على المعدوم. فانبساط النور، وليس إلّا مرتبة الصفات على العدم، حتى كان منه قابل للنور، وليس إلّا الممكنات. وغير قابل، وليس إلّا الممتنعات، المشار إلى ذلك بقوله ـ ﷺ ـ: «إن الله خلق الخلق في ظلمة، ثمَّ رشَّ عليهم مِن نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى. ومَن أخطأه ضلّ». هو هو، فهو النور المنبسط، وهو الظلمة المنبسط عليها. فما قبل النور من العدم، وليس إلّا الذات، فإنها مادة العدم. والوجود حصلت له صور في العلم تسمّى أعيانًا ثابتة. وما لم يقبل النور ضلّ. يعني في العدم، وهو ظلمة الذات. وما وجد وانعدم، وليس إلّا الصور والأعراض، رجع إلى الظلمة. وأمّا الجواهر فإنها لا تنعدم بعد الوجود.

* * *

## الموقف الثامن والثمانون بعد المائتين

**سألني بعض الإخوان، عن قول سيدنا في الفتوحات، في باب الرسالة البشرية: «ولا تشترط العصمة في حقِّ الرسول إلّا فيما يبلّغه عن الله. فإن عصم مِن غير هذا فمِن مقام آخر، وهو أن يخاطب العباد المرسل إليهم بالتأسّي به. .» الخ، يريد ـ رضي الله عنه ـ: أن العصمة وإن كانت ثابتة للرسول مطلقًا، فثبوتها من منزلين مختلفين، لا مِن منزل الرسالة ومقامها فقط، فمن حيث أنه رسول مبلِّغ ما أمره ربّه به، لا يثبت للرسول العصمة إلّا فيما يبلِّغه عن الله فقط. وثبوت العصمة له فيما عدا ذلك ليس من منزل الرسالة ومقامها، ولكن من مقام ومنزل آخر، وهو أمر الحقّ ـ تعالى ـ، المرسل إليهم، بالتأسّي بالرسول والاقتداء به، فيما لم يختصّ به. والحقّ ـ تعالى ـ إنما بعث الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ليعلّموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم. قال تعالى:** ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾ [الأحزاب: الآية ٢١].

وقال: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣١].

فالعصمة ثابتة لكل رسول مطلقًا، لكن مِن مقامين، ولا تتصوّر عصمة الرسول فيما يبلِّغه عن الله فقط، ولا يكون معصومًا في غير ذلك؛ فإن العصمة هي المنع ممّا نهى الله عنه. ونهيه تعالى لا يعلم إلّا من الرسول، فإنه لا حكم إلّا للشارع. فاحذر

أن تتوهّم أن سيدنا لا يقول بعصمة الرّسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مطلقًا. ولكن أهل هذه الطريقة العليّة، لما أطلعهم الحقّ ـ تعالى ـ على حقائق الأشياء، وعرّفهم نسبة كلّ شيء في العالم، فهم يثبتون كلّ شيء مِن مقامه وبابه. لا يخلطون الحقائق، كما يفعل مَن ليس له علمهم ولا ذوقهم.

* * *

## الموقف التاسع والثمانون بعد المائتين

**سألني بعض الإخوان عن قول سيّدنا في باب الولاية الملكية: «ولا ينبغي أن يكون الإلـه إلّا مَن هذه أسماؤه، مضاف إليها مشيئته وإرادته، المقيّدتان بلو، وهو حرف امتناع، فيه سرٌّ خفيّ لأهل العلم بالله»، السرُّ الذي أشار إليه ـ رضي الله عنه ـ هو أنه تعالى ما ذكر أن له مشيئة وإرادة واختيارًا، إلّا مِن أجل من يقول: إنه تعالى علّة أو طبيعة، لا يفعل ما يفعل بمشيئة وإرادة واختيار؛ إذ الفاعل عند الحكماء وبعض المتكلّمين أنواع: فاعل بالعليّة، وهو الذي يكون منه الفعل دون الترك. وفاعل بالطبيعة، وهو الذي يتوقّف فعله على وجود شرط وانتفاء مانع. وفاعل بالمشيئة والإرادة والاختيار، فأثبت له تعالى المشيئة والإرادة المقيّدتين بـ«لو» الامتناعية، وهي كما قيل: حرف مشؤوم، لا يكون ما بعدها، وإن كانت لا تدخل في اللّسان إلّا على ممكن. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾** [السجدة: الآية ١٣]. فما شاء، ولا آتى كلَّ نفس هداها.

وقال: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: الآية ١٤٩].

فما شاء ولا هدى الجميع.

وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: الآية ١١٢].

فما شاء وفعلوه.

وقال: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّآ﴾ [الأنبياء: الآية ١٧].

فما أراد ولا اتّخذ لهوًا. والمراد من إثبات هذا أنه تعالى غير مكره ولا مجبور لغير، وهو كذلك؛ فإنه يفعل ما شاء، وشاء ما علم، وعلم المعلوم على ما هو عليه، فهو يوجده على ذلك. فما ترك سبق العلم بالرتبة الـ«لو» شاء، ولو أراد محلًا؛ فالمشيئة والإرادة واحدة. قال:

وقال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قٓ: الآية ٢٩].

وقال: ﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ [يُونس: الآية ٣٣].

وقال: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السَّجدَة: الآية ١٣].

فنفى بهذا عن نفسه: لو شاء، لو أراد، وأثبت عين ما شاء، من غير تخيير في ذلك، والوجود محصور في واجب بذاته، وواجب بغيره. ولما انتفى الإمكان انتفى الاختيار. فليس عنده تعالى تردُّد بين شيئين، الذي هو معنى الاختيار في اللّسان. والذي صحّح هذا عند النظّار من المتكلّمين هو حقيقة الممكن. فإنه ـ أي الممكن ـ ما يصحُّ وجوده وعدمه على السواء، مع ما ذكره تعالى من المشيئة والإرادة المقرونتين «بلو» ومن الاختيار، وما تفطّنوا لما وراء ذلك. وهذه المسألة من الأسرار التي لا تذاع؛ إلّا لمن غطّى نورُ إيمانه نور عقله. ومحق التسليم ما عرفه من درسه ونقله. وكان كما قيل:

السر عندي في بيت له غلق ... قد ضاع مفتاحه والباب مردوم

لأنه إذا سمعه منه عالم فقيه كفَّره وزندقة، وقال: إنه كذَّب القرآن، ونفى عن الله ـ تعالى ـ ما أثبته لنفسه، فتشوَّش حاله وشوَّش غيره، وما كلُّ ما يعلم يقال، ولا كل عقل يجول في هذا المقال.

* * *

## الموقف التسعون بعد المائتين

**سألني بعض الإخوان عن معنى قول الشاعر:**

**رأتْ قمرَ السماء فأذكرتني ... لياليَ وصلها بالرقمتين**

**كلانا ناظرٌ قمرًا ولكنْ ... نظرتْ بعينها ورأتْ بعيني**

**قوله**: «رأت» يريد حقيقة الغيبة التي بها هو هو، وإنما أسند الرؤية لحقيقته الغيبيَّة دون صورته الشهادية؛ لأن رؤية هذا القمر لا تكون بالأبصار الشهادية، وإنما تكون بالبصائر الغيبيَّة. أو يكون الإسناد على طريق التجريد، أو هو من باب رأت عيني وسمعت أذني، فيكون مجازًا مرسلًا.

**قوله**: «قمر السماء» يعني الحقيقة الكلية المسماة بالقمر، وإنما سمِّيت قمرًا لكونها مظهر شمس الأحدية، وهي غيب مطلق، ليس لأحد عن حقيقتها خبر، ولا معلم فيها لأحد ولا أثر. فهذا القمر مظهر لنورها، كما أن القمر المحسوس مظهر لنور الشمس المحسوسة، فيظهر به نورها عند غيبتها عن الأبصار؛ لأن الحق ـ تعالى ـ ظهر في هذا القمر بذاته، وظهر فيما عداه من المخلوقات بصفاته.

**قوله**: «فأذكرتني» التفات أو رجوع من الفرق إلى الجمع؛ لأنه بعد حصول هذه الرؤية للحقيقة، تلوح على الجسم آثارها، وتسري في جزئيّاته أنوارها، فتعذّب منه الموارد، وتظهر عليه منها شواهد، يعني: أذكرتني هذه الرؤية ما كنت عنه غافلًا، ونبَّهتني لما كنت عنه ذاهلًا، بسبب انغماسي في الكدورات الشهوانيَّة، واشتغالي بما حصل لي من الإدراكات الجسمانية، لأنني لما تعلَّقت بالهيكل الأرضي اتّحدت به اتّحاد العاشق بمعشوقه، فصرت لا أتعقَّل سواه، ولا أرى نفسي إلَّا إيَّاه. وما شعرت أني لست من هذا العالم، ولا معلمي هذه المعالم. فأنا فيه غريب، ما لي من نسيب.

**قوله**: «ليالي وصلها»، يريد: أوقات وصل حقيقتي الرائية الجزئية بالحقيقة الكلّية القمريَّة المرئية بالاعتبار، يعني: أوقات كان الجزء غير المتعيِّن مِن كلّه، والفرع غير بائن مِن أصله، حيث لا تميّز ولا بين، بأثرٍ ولا عين.

**قوله**: «بالرقمتين» الرقمتان روضتان ببادية العمان، كني بهما عن الموطنين القديمين لحقائق العالم. أحد الموطنين: التعيُّن الأوَّل، وهو تعيُّن الإجمال، وتسمّى الحقائق فيه، شؤونًا جمع شأن، أي أمر ذاتي. وثاني الموطنين: التعيّن الثاني، وتسمّى الحقائق فيه أعيانًا ثابتة، أي غير منفيَّة. فالوجود الحقُّ موطن الحقائق في هاتين المرتبتين. وليس لحقائق الممكنات وجود في هذين المرتبتين، حتى يكون الحقُّ محلًا للمسمّى غير أو سوى، تعالى عن ذلك، فليالي الوصل كانت له في هاتين الحضرتين، حيث ما كان له امتياز عن الذات، ولا تعيُّن خارجي. وإلى هذين الوطنين حنين العارفين، وعليهما أنين المكاشفين. يقول قائلهم:

أنا في الغربة أبكي، ما بكت عين غريبِ
لم أكن يومًا خروجي، عن مكاني بمصيبِ
عجبًا لي ولتركي، وطنًا فيه حبيبي

**قوله**: «كلانا ناظر قمرًا» ضمير التثنية عائد على الحقيقة الرائية والمرئية، لأن الحقيقة الرائية الجزئية تنظر الحقيقة الكلية المسماة قمرًا، وهو طه[١] والحقيقة الكلية تنظر نفسها في مظاهرها وتعيّناتها التي هي بمنزلة المرايا لها قمرًا، كما هي كذلك؛

(١) أي الحقيقة المحمدية.

لأن كلَّ شيء ـ وهو ما يصحُ أن يعلم ويخبر عنه ـ هو مظهر لهذا القمر، يظهر فيه بكماله من غير تبعيض ولا تجزئة ولا تعديد.

**قوله**: «نظرت بعينها»، يعني: أن النظرة للحقيقة المسماة قمرًا، لا يكون إلّا بعينها، من حيث أنَّه لا بصر له إلا بصرها، ولا سمع له إلّا سمعها، وكذا سائر الصفات. فهي لا يبصرها مَن يبصرها، إلّا ببصرها. وإليه يشير القائل:

أعــارتــه طــرفًــا رآهــا بــه فكـان البـصير لـهـا طرفـهـا

وإن أخطأ في قوله: «أعارته» فإنه بحكم الأصالة لا العارية، فهو مصيب في قوله: «فكان البصير لها طرفها»، وإليه يشير حديث المتقرّب بالنوافل: «حتى أكون بصره الذي يبصر به» الحديث. وإليه يشير ما ورد في الخبر أنه ـ ﷺ ـ سئل هل رأيت ربك؟! فقال: نوراني أراه» فإنه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ عرف من حال السائل أنه لا يعرف من الرؤية، إلّا الرؤية المعروفة عند العامَّة، المقيّدة بالرأس، فأجابه أنه ما رآه، يعني: بالعين التي لا يعرف السائل الرؤية إلّا بها. وأجزاه أن نور هذه العين المعروفة، يقصر عن رؤية الربّ ـ تعالى ـ. وسأله ـ عليه الصلاة والسلام ـ آخر: هل رأيت ربك؟! فقال: نعم، رأيته؛ لأنه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ علم مِن أحوال السائل أنه لا يريد الرؤية المعروفة عند العامة؛ لأن السائل كان عارفًا بالله ـ تعالى ـ. وبهذا يحصل الجمع بين الخبرين. يقول الشيخ الأكبر: وما يرى الله إلّا الله، فاعتبروا قولي ليعلم منحاه ومعناه.

**قوله**: «ورأت بعيني»، يعني: أن هذه الحقيقة القمريَّة، ترى نفسها بأعين مظاهرها في مظاهرها. فهي الرؤية والرائي والمرئي؛ لأن العالم صورتها، وهي هويَّته. والصورة عين الهويَّة، فإن هويَّتها المطلقة، إذا ظهرت بذاتها، مقيَّدة بأحوالها، فإنها باعتبار تقيدها مظهر لنفسها باعتبار إطلاقها. فهذه التقيدات والتعيُّنات، يغاير بعضها بعضًا من حيث خصوصياتها. والكلُ متّحد بالكلّ من حيث الحقيقة الوجودية. والوجود المطلق لا يغاير الكلّ ولا يغاير البعض، لكن كليَّة الكلّ وجزئية الجزء، نسبًا ذاتية له، لا تنحصر في الكلّ، ولا في الجزء. مع كونه فيهما عينهما. فسبحان مَن يرى نفسه بنفسه في أعيان خلقه، ويكلِّم نفسه بنفسه من أعيان خلقه. لا إله إلّا هو العزيز الحكيم.

وإنما قال: «نظرت بعينها ورأت بعيني»، فجاء بالنظر في حقِّه، وبالرؤية في حقّها؛ لأن حقيقة النظر هو تقليب الحدقة نحو الشيء، طلبًا لرؤيته، مع تأمُّل،

بخلاف الرؤية، فإنها مجرّد إدراك، فنزَّهها عمّا تقتضيه لفظة النظر. وهذا غاية الأدب، والله أعلم وأحكم.

* * *

## الموقف الواحد والتسعون بعد المائتين

**سألني بعض الإخوان عن معنى ما ذكره سيدي عبد الوهاب الشعراني ـ قدَّس الله سرّه النوراني ـ في طبقاته، عند ترجمة شيخه سيدي علي الخواص ـ رضي الله عنه ـ نقلًا عنه، فقال:** وسأله أيضًا ـ **أي أخوه الشيخ أفضل الدين ـ عن تفسير:**

﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١﴾ [التكوير: الآية ١].

فقال الشيخ: اللّسان في هذا الوقت عاجز عن البيان باللّسان المألوف، فقال له أخي أفضل الدين: قولوا ما تيسَّر. فقال له: اكتب في ورقة: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١﴾ [التكوير: الآية ١].

بطِّنت الشمس، كناية عن الذات. وتكويرها، كناية عن بطونها، وذلك عن فناء المظاهر: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: الآية ١٦].

**قوله**: «وباسمه الباطن ظهرت»، يعني: ظهور الذات، إنما كان باسمه الباطن، وهو نفس الرحمٰن الذي هو باطن العلم؛ إذ النفس باطن المتنفِّس، وبه كانت الكلمات، فكان الظهور.

**قوله**: «ولم تظهر ولم تبطن، إنك لعلى خلق عظيم»، يعني: أن الظهور والبطون نسبتان، ولا تكون نسبة إلّا باعتبار الغير، ولا غير حقيقي فظهرت لمن؟ وبطنت عمَّن؟ وليس إلّا هو؟! كان الله ولا شيء معه.

**قوله**: «وانقسمت بعد ما توحَّدت»، يعني: أن الذات الأحديَّة، بسبب الحبِّ والميل الإرادي الثابت بقوله: «فأحببت أن أُعرَف» انقسمت انقسامًا اعتباريًا إلى طالب ومطلوب، ومحبٍّ ومحبوب، وشاهد ومشهود، وحاضر ومحضور. وبهذا الاعتبار صارت اثنين حقًّا وخلقًا، ربًّا وعبدًا، بعد الوحدة. وليس في الحقيقة إلّا واحد نظر نفسه في مرآته.

**قوله**: «ثم تعدَّدت»، يعني: صارت باعتبار الانقسام متعدِّدة، أي متكثرة بكثرة تعيُّناتها بلا نهاية، كالكثرة العدديّة، فإن العدد لا نهاية له.

**قوله**: «وانعدمت بظهور المعدود»، «والقَمرُ إذا تَلَاها»، يعني: أن الذات العلية أحدية الحقيقة، كالواحد في العدد. ثم لما ظهرت المظاهر انعدمت الأحديَّة، بمعنى بطنت؛ كالواحد في المعدود، فإنه لما ظهرت الأعداد بطن الواحد، بسبب تنقُّله في مراتب الأعداد، من الاثنين إلى العشرات، إلى ما لا نهاية له، مع أنها ما قامت إلَّا بالواحد، إذ هو الظاهر فيها، المتجلّي في مراتبها كلّها.

**قوله**: «ثمّ تنزَّلت بما عنه انفصلت، لما به اتّصلت، واتّحدت»، و «النَّجْم إذا هَوى»، يعني: أنّ الذات العليَّة تنزَّلت بتجلّياتها، في مراتب تعيُّناتها وظُهوراتها، متلبّسة بما انفصلت عنه، والذي انفصلت عنه هو الأحديَّة، وهي سارية في التنزُّلات والتجلّيات كلّها، باطنة فيها. والذي اتّصلت واتّحدت به، هو ما تنزَّلت به وإليه، وهو تعيُّناتها ومظاهرها. والاتّصال والانفصال والاتّحاد كلُّها أمور اعتبارية مجازية.

**قوله**: «ثمّ تنوَّعت بالأسماء» وهي: «أن الذات الأحديَّة، بعد وحدتها الحقيقية صارت ذات أنواع، بسبب تنوُّع أسمائها مِن قابض وباسط، ومعزٍّ ومذل ومعط ومانع... وذلك لمّا انقسمت الانقسام الاعتباري إلى حقٍّ وخلق، وواجب وممكن، وكلُّ متقابلين لا بدّ أن يظهر بينهما أمرٌ ثالث، يكون برزخًا بينهما، جامعًا لهما، فكانت مرتبة الصّفات.

**قوله**: «واتّحدت بالمسمّى»، يعني: أنَّ الأسماء وإن تنوّعت وتكثرت وتضادت، فهي متَّحدة، أي واحدة. بسبب أنّ المسمّى بها واحد، فكثرتها ترجع إلى عين واحدة؛ لأن كلَّ اسم له اعتباران: اعتبار من حيث الدلالة على الذات، فكلُّ اسم عين الذات، وعين جميع الأسماء، بهذا الاعتبار.

**قوله**: «وظهرت من أعلى عليين إلى أسفل سافلين»، أعلى عليين هي الهوية الغيب المطلق، وأسفل السافلين الطبيعة المظلمة.

**قوله**: «ثمّ رجعت على نحو ما تنزَّلت: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥١].

وبالجبال سكن ميدها، وميدها هو فسادها»، يعني: أن الذات الأحديَّة، بعد انقسامها وتعدُّدها، بحسب تعدُّد المظاهر والتعيّنات، رجعت إلى الأحديَّة، على الطريق التي عليها تنزَّلت، بخلع تلك الملابس، ومفارقة تلك القيود؛ وذلك بنفخة الصعق العامة أو الخاصَّة، عند الحصول على الفناء.

**قوله:** «ثمّ اتّصفت، وبعدت بما به وصفت، عمّا به اتّصفت»، يعني: أن الذات حصل اتّصافها بالصفات، بعد تنزُّلها مِن أعلى عليين الأحديَّة، وهي وإن اتّصفت بما به وصفت، فهي بعيدة عمّا وصفت به:

﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصَّافات: الآية ١٨٠].

فصفاتها الحقيقية التي تعلمها، هي لنفسها بعيدة عمَّا وصفها به غيرها من سائر الموجودات؛ فاتّصافها بعيد عن وصفها، لأن كلَّ مَن وصفها إنما وصفها بحسب ما عنده، وعلى قياس صفاته. والأمر فوق ذلك، بل مباين له كلَّ المباينة، ولا اجتماع له إلَّا في الاسم.

**قوله:** «وما اتّصفت إلَّا لما خلقت»، يعني: أن الذات، ما عرفت صفاتها إلَّا حين خلقت؛ لأن المخلوقات آثار. ولا بدَّ لكل أثر من مؤثِّر، ولا أثر للذات من حيث هي ذات فقط، بل لا بدَّ مِن مراتب، وهي الصفات، تكون الآثار لها؛ إذ الوجود المحض لا يخلق مثله ولا ضدَّه.

**قوله:** «وانحرفت فحشرت»، يعني: أن الواصفين للذات فرق، وانحرفت أكثر الفرق عن الاستقامة، والطريق المقامة في صفاته تعالى، فحشرت وجمعت لأجل الجزاء على ما كانوا اعتقدوه في صفاته، فحشرها فرع انحرافها.

**قوله:** «وبأعمالها انحشرت»، يعني: أن الأمم المحشورة تحشر مع أعمالها، أي متلبِّسة بها.

﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية ١٣] الآية.

ليجازى كل بعقده وعمله، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشرٌّ.

قوله: «وبوحوشها اتّحدت»، **«كلّ ميسر لما خلق له»**.

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٤].

يعني: أن الخلائق المحشورة تتّحد بوحوشها، وذلك كناية عن أعمالها الموحشة؛ إذ كل إنسان يُحشر في صورة عمله، كما ورد: «**إنّ الذي يمزق أعراض الناس يحشر في صورة كلب. والذي يسخر من الناس يحشر في صورة قرد.** .»[1]، ونحو ذلك.

(١) هذا الأثر لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع.

**قوله**: «ثمّ انعدم التقييد بوجود الإطلاق»، يعني: أنّ مَن قامت قيامته، على الخصوص أو العموم انعدم التقييد بالنسبة إليه، ووجد الإطلاق في حقِّه.

**قوله**: «وانخرق الحجاب، وتعطَّلت الأسباب»، يعني: أن من انعدم التقييد في حقِّه، وصار أمره إلى الإطلاق فقد انخرق حجابه؛ إذِ الحجاب هو التقييد، وقد زال بوجود الإطلاق، وتعطّلت الأسباب عنده. إذ مَن زال حجابه فقد تعطَّلت عنده الأسباب، فلا يبقى لها حكم. وأمّا عينها فلا ترتفع. والأسباب مِن الحجب، وقد ارتفع الحجاب بانعدام التقييد، ووجود الإطلاق.

**قوله**: «وطلبت القلوب ظهورات المحبوب ليكون معها كما كان يوم يأتيهم الله في ظلل من الغمام، هذا أصل لما قبله، وما قبله فرع عنه». يعني: أن القلوب والأرواح تطلب ظهور المحبوب،وظهوره إنما هو برفع حجب التعيُّنات الاعتبارية؛ إذْ المحبوب واحد وحدة حقيقية، والتعيُّنات والتقيُّدات تنافي وحدته لكثرتها، سواء التعيُّنات المعنوية الأسمائية، أو الحسيَّة. وإذا ظهر المحبوب رجعت القلوب كما كانت من عدم الحجاب، إذ ما حجبتها إلّا مظاهرها.

**قوله**: «وإذا النُفُوسُ زوِّجَتْ، وبزوجها تعلَّقت، ولحسّها تشوّقت، وبحقيقتها اتّصلت»، يعني: أن النفوس الجزئية في ذلك الوقت المعروف تعلّقت بزوجها، بمعنى طلبت الرجوع إلى أصلها، الذي منه تفرَّعت، وعنصرها الذي منه نبعت، وهو النفس الكلِّية، وتشوَّقت لحسبها، وكرمها الذي لها بالأصالة وبالذات؛ لأنها لما تعلَّقت بالأجسام عرضت لها عوارض من اشتغالها بتدبير الأجسام، فانحطّت عن أوج كمالها وشرفها، إلى حضيض أسفل سافلين، بعد أن كانت في أحسن تقويم. واتّصلت بحقيقتها لما تشوقت لحسبها. وحقيقتها هو الروح الكلُّ الذي النفس خطرة من خطراته، ومنه انبعثت كانبعاث حواء من آدم: «**اليوم أرفع أنسابكم، وأضع نسبي**»[1]

الخبر الرباني، وتعلُّق النفس بزوجها وتشوُّقها لحسبها واتّصالها بحقيقتها قد يكون في الدنيا للخواصِّ، وفي الآخرة للعموم.

**قوله**: «وبمظاهرها تعدَّدت»، يريد أن النفس حقيقة واحدة لا تعدُّد فيها ولا تجزئة لها. وإنما تعدَّدت بمظاهرها التي هي إضافات واعتبارات، وحقيقة النفس هي الروح، وحقيقة الروح هو الحقّ تعالى.

(١) هذا الأثر لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع.

**قوله** وبها تنعمت: ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ ﴿٣٠﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان ٢٩، ٣٠].

يعني أن النفس، من حيث هي مجرّدة، لا تدخل تحت مساحة ومقدار، فلا يتعلّق بها نعيم ولا عذاب. وإنما يحصل لها ويطلق عليها العذاب، بواسطة المظهر، وهو الجسم.

**قوله**: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾﴾ [التّكوير الآيتان ٨، ٩].

والروح لم تقتل، لأنها حيَّة. يعني: أنَّ الموؤودة التي هي النفس، هي المقتولة، فتسأل بأيِّ ذنب قتلها مِن قتلها؟! وأمّا الروح فلا يطلب أحد قتلها، لأنها لا تقبل القتل، فهي حيَّة بالذات، بخلاف النفس، فإن كلَّ عاقل يطلب قتلها، لكونها أعدى عدوّ.

**قوله**: «وإن قتلت فبه قتلت، وإن سُئِلت فبه سُئِلت». يعني: أنّ النفس إذا قتلها قاتل فإنما قتلها بأمره تعالى وبعونه وقوّته، فهو عالم بقاتلها، وبالذنب الذي به قتلت؛ بل القاتل الفاعل هو تعالى.

**قوله**: «فقاتلها هو محييها بقتلها ومماتها»، يعني: أن قاتل النفس بالرياضات والمجاهدات الشرعيَّة، على الطريق المألوف هو الذي أحياها بالعلم والمشاهدة؛ لأنه طهَّرها ونجاها.

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾﴾ [الشّمس: الآية ٩]. بقتلها وإماتتها.

**قوله**: «والموت عدم العلم، والعلم عند الله، لأنه هو العالم بالقاتل وما يستحقّه. فجزاؤه عليه ورجوعه إليه».

﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبَة: الآية ١٤]. يعني: كما أن العلم حياة. أو: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا﴾ [الأنعَام: الآية ١٢٢]. فالموت عدم العلم، فبينهما تقابل العدم والملكة.

**قوله**: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾﴾ [التكوير: الآية ١٠].

الصحف: هي الحاوية للأعمال. والأعمال علوم القلب المفاضة على الجوارح»، يعني: أن أعمال الجوارح، وهي ثمرات العلوم المفاضة على القلب، لولا وارد لم يكن ورود.

**قوله**: «فالعمل صورتها، كما أنه روحها»، يعني: أن العلوم معاني وأرواح، والعمل صورة تلك الروح، كما أنه ـ أي العلم ـ روح تلك الصورة.

**قوله**: «ومَنْ لا روح لصورته، فلا نشر لصحفه: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبَة: الآية ١٠٥].

فرسوله يرى عملكم لأنه هو العلم والله يرى عملكم لأنه العامل حقيقة»، يريد أن العمل، إذا كان بلا علم كان صورة بلا روح. والصورة بلا روح لا تكون لها صحف؛ إذ الصحف إنما كانت للجزاء، والعمل بلا علم لا جزاء له.

**قوله**: «وقد تنزَّه تعالى عن الرؤية بالأبصار، أو القلوب المقيَّدة بغيره، يحشر المرء على دين خليله». يعني: أنه لا يرى إلّا الله فلا يراه البصر المقيَّد، ولا يراه إلَّا مَن كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه.

**قوله**: ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ⑪﴾ [التكوير: الآية ١١]. لا أطيق التعبير عن معناه.

﴿وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ⑫﴾ [التكوير: الآية ١٢]. نار الخلاف اشتعلت»، يعني: أن نار الآخرة، إنما هي أعمال بني آدم، ظهرت متصوِّرة بصورة النار. وأعظم أعمالهم المضرَّة لهم، هي الخلاف، أي مخالفة الأمر والنهي.

**قوله**: «والأعمال المظلمة عذبت، إنما يريد الله أن يعذِّبهم ببعض ذنوبهم»، يعني: أنه ما عذَّب أحدًا إلَّا عمله، فإنّ الأعمال البشريَّة المظلمة تتجسّد إما بصورة نار، أو شجاع أقرع له ذبيبتان، أو صورة كلوب، أو نهر دم، أو حجارة يشدخ بها رأسه. أو نحو ذلك، كما ورد في الخبر.

**قوله**: «فما عذّبهم إلَّا بهم، وما رحمهم إلّا به»، يعني: أن تعذيب الحقّ لعباده، ليس إلَّا بأعمالهم السيِّئة، تجزي كل نفس بما تسعى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: الآية ٤٩].

فلا بدَّ للغضب الإلٰهيّ من سبب من العبد. وأمّا رحمته فلا سبب لها إلَّا رحمته، سواء الرحمة من غير تقدُّم غضب أو بعده.

**قوله**: «والواحد ليس من العدد، لأن الواحد موجود مستور، والعدد معدوم مشهود». يعني: أن العدد، وإن تركَّب من الواحد فليس الواحد مِن العدد؛ لأن العدد

ما انقسم بمتساويين، وليس العدد إلَّا الواحد منتقلًا في مراتبه. فالواحد موجود في المراتب مستور؛ لأن المراتب تسمّى اثنان وثلاثة وعشرة وماية وألف إلى ما لا نهاية له. وليس إلَّا الواحد متكرّرًا في مراتبه، فهو موجود؛ لأنها ما قامت إلَّا به. وهو مستور؛ لأن المراتب ما تسمَّى بالواحد، وإنما تسمَّى بأسماء أُخر، وكذلك الوجود الحقُّ، ما قامت الأشياء إلَّا به، وليس هو من الأشياء، فهو موجود مستور، فهو موجود بالأشياء من غير ظرفيَّة ولا حلول، وهو مستور بصورها وأسمائها؛ لأنها تسمّى بأسماء غير الوجود الحقّ تعالى.

**قوله**: ﴿وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ﴿١٣﴾﴾ [التكوير: الآية ١٣].

الآيات، لا أستطيع النطق بمعناها.

﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾﴾ [التكوير: الآية ١٩].

لأنه مستوٍ بنبوَّته على عرش ولايته، وهم العيون الأربعة، تسقى بماء واحد»، يعني: والله أعلم بالعيون الأربعة: الولاية، ونبوّة الولاية، ونبوّة التشريع، والرسالة؛ لأن مَن لم ينظر بأحد هذه العيون فهو أعمى. فالولاية اسم للوجه الخاص الذي بين الله وبين عبده. ونبوّة الولاية اسم للوجه المشترك بين الحقّ والخلق في الولي. ونبوّة التشريع اسم لوجه الاستقلال في متعبّداته بنفسه، من غير احتياج إلى أحد. والرسالة اسم للوجه الذي بين العبد وبين سائر الخلق. وهذه كلُّها ترجع إلى أصل واحد، وهي الدائرة الكبرى، التي هي الولاية. فهي تسقى بماء واحد، وإن اختلفت أسماؤها.

**قوله**: «لأن الحكم في ذلك اليوم لله، باسمه الله، لا باسمه الرب؛ لأن حكم الله يعمُّ، وحكم الربِّ يخصّ»، يعني: لأن الله اسم لمرتبة شاملة لجميع المراتب الإلٰهيّة والكونية، وإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه مِن مرتبة الوجود، فلهذا كان حكم الله يعمُّ. والربّ اسم للمرتبة المقتضية للأسماء التي تطلب الموجودات، سواء كانت مشتركة بينه وبين المخلوقات، أو مختصَّة بالمخلوقات، كالأسماء الفعليّة.

**قوله**: «ثُمَّ إلى رَبِّهم يرجعون»، يعني: أن الوجوه الخاصة بكلِّ مخلوق مِن الحقِّ، التي هي أرباب المخلوقات ومدبّراتها. والواسطة في وصول الأمداد لها مِن المرتبة الربِّية الجامعة ترجع كلُّها إلى المرتبة الشاملة لها، التي هي أمره؛ كما قال:

﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: الآية ٥٣]، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية ١٢٣].

فهو أمر واحد، وأمور كثيرة. فقوله: ولا وجود لصفة مع ذاتها؛ يعني: أنّ الأمور الكثيرة، وهي صفات الله وأسماؤه، إذا ظهرت الذات ترجع الصفات كلُّها إليها، وتستتر تحت حيطتها، كاستتار الكواكب عند ظهور الشمس.

قوله: ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠﴾ [التكوير: الآية ٢٠].

المراد به العرش المطلق، لذلك اليوم المطلق بتجلّي الوجود. المطلق على العابد المطلق، الذي هو إطلاق المقيَّدات:

﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: الآية ١٠٤]، ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١﴾ [التكوير: الآية ٢١]. إلى آخر السورة.

صفات ونعوت وأسماء للموصوف المنعوت بالأسماء اهـ. قلت: هذا لسان لا أعرف له معنى على مراد قائله، وإنما ذكرته تبرّكًا والله أعلم اهـ». العرش المطلق هو الفلك الجامع لجميع الأفلاك المعنويَّة والحسيّة. وإذا قيّد بالعظيم أو المجيد أو الكريم فهو اسمه، لوجه من وجوه هذا العرش المطلق. واليوم المطلق هو الذي لا يتقيَّد بطلوع ولا غروب ولا ليل بعده. والمعبود المطلق هو مطلق الوجود، الذي هو نفس هويَّة العرش المطلق. والعابد المطلق هو الإنسان الكامل، الذي خرج عن التقييد بالأسماء والصّفات، وصار ذاتًا ساذجًا لا اسم له ولا صفة؛ فهو مطلق عن جميع القيود. والله أعلم بمراد الشيخ، وهذا الذي ذكرناه قشور، واللبُّ من ورائه، اللّهمّ زدنا علمًا.

* * *

## الموقف الثاني والتسعون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: الآية ٥٤].

**قول سيدنا** في حضرة الخلق والأمر: وهي للاسم الخالق... الخ.

ظاهر قول سيدنا: «والوقت أمرٌ عدمي، لأنه نسبة. والنسب لا أعيان لها في الوجود». يريد ـ رضي الله عنه ـ: أن النسب لا أعيان لها خارجيَّة محسوسة، فإنّ لها أعيانًا، وحقائق موجودة في العلم والعقل. وهكذا هي النسب، لا موجودة خارجًا ولا معدومة عقلًا.

**قول سيدنا:** «وإنَّما الأعيان الممكنات الثابتة في حال العدم، مرتبة كما وقعت، وتقع في الوجود ترتيبًا زمانيًا». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه لما كانت الأعيان

الثابتة، منها منعوت ونعت، وملزوم ولازم، ومعروض وعرض. كان لهذه الأعيان الثابتة ترتُّب ذاتي طبيعي، فإن النعت تابع لمنعوته، والعرض تابع لمعروضه، وكانت كلُّ عين مِن أعيان الأعراض والأحوال منعزلة ومتميِّزة عن الأخرى، ومنعزلة أيضًا عن العين التي تكون نعتًا وحالًا لها في مرتبة الوجود الحسِّي، وكلُّ حالة تكون عليها، إذا وجدت هي إلى جانبها، ناظرة إليها؛ فإن مرتبة الثبوت لا تركيب فيها. فالأعيان فيها بسيطة، كلُّ عين متميّزة على حدتها، ما فيها حامل ومحمول، ولا شيء قائم بشيء. بخلاف مرتبة الوجود الخارجي، ما فيها إلَّا مركب، ليس فيها بسيط أصلًا. والبسائط معقولة لا موجودة. ولما كانت الأعيان الثابتة، مرتَّبة في مرتبة الثبوت كما تقدم؛ كانت مرتَّبة في الوجود الخارجي كما وقعت، ووجد منها ما وجد. وكما تقع ويوجد منها ما سيوجد ترتّبًا زمانيًا، فإن الموجودات الخارجية زمانية؛ فأحوال عين زيد الثابتة مثلًا، التي تكون عليها، إذا نسب إليها الوجود الخارجي لا تتقدَّم منها عين على عين. أعني حالًا على حال في الوجود الخارجي، كما هو في الثبوت.

**قول سيدنا**: «وكلّ عين تقبل تغيُّرات الأحوال والكيفيات والأعراض، وأمثال ذلك عليها، فالأمر الذي تتغير إليه إلى جانبها متلبِّسة به». يريد ـ رضي الله عنه ـ: أنَّ كلّ عين مِن الأعيان المتبوعة، كعين زيد وخالد مثلًا، تقبل حال ثبوتها بتغييرات الأحوال والأعراض، إذا اتّصفت بالوجود الخارجي. فإنَّ الأمر والحال الذي تتغير إليه كلُّ عين، عين متبوعة؛ هو إلى جانبها في الثبوت، وهي ناظرة إليه بنظر ثبوتي، عالمة بأنه لها، بعلم ثبوتي، كأنها متلبِّسة به، من غير ذوق لملائمته، ولا لمنافرته لها.

**قول سيدنا**: «فلهذه العين، القابلة لهذا الاختلاف في الثبوت، أعيان متعدِّدة لكلِّ أمر، تتغيَّر إليه عين ثبوتية تتميّز في أحوالها، وتتعدّد بتعدّد أحوالها، سواء تناهى الأمر فيها أو لا يتناهى». يريد ـ رضي الله عنه ـ: أن العين الثابتة المتبوعة، كعين زيد مثلًا، القابلة حال ثبوتها لاختلاف الأحوال والأعراض عليها، لها أعيان ثابتة تابعة متعدِّدة لكلِّ أمر تتغيّر إليه العين المتبوعة، حال نسبة الوجود إليها، عين ثبوتيَّة تابعة. فهي ـ أي العين الوجودية المدركة بالحسّ ـ تتميَّز في أحوالها الوجوديَّة، وتتعدَّد بتعدُّدها مطلقًا، سواء كانت الأحوال التي تتميَّز بها وتتحوّل إليها متقابلة أو غير متقابلة، فإن الأمر هكذا هو. فاختلاف الأحكام على الصور الوجودية في كلِّ حال يدلّ على أن تلك الصورة الخارجية التي لها هذا الحال الخاص ليست هي الصورة

التي كان لها ذلك الحال، الذي شوهد مضيّه وزواله، وهذا هو الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه، ولا تزال الأعيانُ تتغيَّر الأحوالُ والأحكامُ عليها، حالة اتّصافها بالوجود الخارجي، سواء تناهى أمر الوجود فيها بأن كان لتلك الصورة نهاية في الوجود الخارجي، كصورة الإنسان مثلًا، أو لا يتناهى، بأن كانت تلك الصورة من الدائمات كالعرش مثلًا، والذي يوصف بالتناهي وعدم التناهي هو الموصوف بالوجود الخارجي الحسِّي. وأمّا الأعيان الثابتة فلا توصف بالتناهي ولا عدم التناهي، لأنها لم توصف بالوجود الحسِّي الخارجي.

**قول سيّدنا**: «وهكذا تعلّق بها علم الباري أزلًا، فلا يوجدها إلّا بصورة ما علمه في ثبوتها، في حال عدمها، حالًا بعد حال، وحالًا في الأحوال التي لا تتقابل». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه تعالى لا يوجد عينًا مِن الأعيان في الخارج المحسوس إلّا بصورة علمه بها، وهي معدومة، لا أزيدَ ولا أنقصَ، ولا تبديل ولا تغيير، ولا تقديم ولا تأخير، فيوجدها خارجًا، كما علمها ثبوتًا، حالًا بعد حال، وذلك في الأحوال التي تتقابل، ولا تجتمع عادة وعقلًا؛ فإن الصورة الأحدية العين لا تحمل شيئين متقابلين في الآن الواحد، أو يوجدها حالًا في أحوال متعدِّدة. وذلك في الأحوال والأعراض التي لا تتقابل، ويمكن اجتماعها؛ إذ معنى نسبة الوجود إلى أيِّ عين كانت هو ظهور وجود الحقّ بأحوالها ونعوتها. فالأعيان ـ أي الصورة الوجودية ـ فيها حامل ومحمول، وقائم ومقوم بالفعل. وأمّا الأعيان التي هي الصور الثبوتية فليس فيها حامل ومحمول إلّا بالقوة والاستعداد.

**قول سيّدنا**: «فإنّ نسبتها إلى حال ما من الأحوال المتقابلة، غير نسبتها إلى الحال التي تقابلها، فلا بدَّ أن نثبت لها عين في كلِّ حال». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنَّ نسبة العين، التي الصورة الوجودية كناية عنها، إلى حال من الأحوال المتقابلة، التي لا يمكن اجتماعها، غير نسبتها إلى الحال التي كانت عليها. وحينئذ، فلا بدَّ أن تكون الصورة الوجوديَّة، التي كانت لها تلك النسبة، ذهبت بذهاب تلك النسبة؛ لأن اختلاف النسب والأحكام يدلُّ على اختلاف الصور، كما تقدم. وعليه فالأحوال التي تتقابل على الصورة، تكون لكلِّ حال صورة غير الأولى.

**قول سيّدنا**: «وإذا لم تتقابل الأحوال تكون لها عين واحدة في أحوال مختلفة». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه إذا لم تتقابل الأحوال والأعراض على العين ـ أي الصورة الخارجية ـ تكون لها عين ـ أي صورة واحدة ـ في أحوال مختلفة غير متقابلة. فمراد

سيدنا بالعين، التي تتقابل الأحوال عليها، والتي لا تتقابل الصورة الخارجية المحسوسة، فإنك علمت مما تقدم: أن الأعيان حال ثبوتها وعدمها كلُّها بسائط، لا حاملة فيها ولا محمول، ولا تلبس شيئًا من الأحوال المتقابلة ولا غير المتقابلة. وهذه العبارة تنزل من سيدنا إلى الذين إدراكهم مقصور على المحسوس؛ فإن الصورة، إذا تقابلت الأحوال عليها يدرك ذهابها، كصورة الماء إذا صار بخارًا مثلًا، وإذا اختلفت عليها الأحوال غير المتقابلة فلا يدرك ذهابها إلَّا كشفًا، أو بالدليل. وإلَّا فالصور كلُّها تتجدَّد كلَّ حين.

**قول سيّدنا**: «فالأمر الإلـٰهي يساوق الخلق الإيجادي، فعين قول «كُنْ» عين، قبول الكائن للتكوين. «فَيَكُونُ» فالفاء في قوله «فَيَكُونُ» جواب أمره «كُنْ» وهي فاء التعقيب، وليس الجواب والتعقيب إلّا في المرتبة». يريد - رضي الله عنه - أنَّ أمرَ الحقّ - تعالى - الشيء الذي يريد إيجاده، وهو قوله: «كن» بمعنى أوجد مِن «كان» التي هي حرف وجودي، لا مِن «كان» التي هي من الأفعال الناقصة، يساوق الخلق الوجودي لا الخلق التقديري، أي يصاحبه، بحيث لا يتقدّم أحدهما الآخر، فزمان عين قوله تعالى «كُنْ» عين قبول المأمور للتكوين، فيكون كونًا. فأضاف التكوين إلى الذي يكون، لا إلى الحقّ، ولا إلى القدرة؛ فإن الآمر والمأمور والأمر شيء واحد، فما أمر إلَّا نفسه، ولا كان إلَّا هو؛ فإنَّ معنى الإمكان هو قبول الممكن لظهور الحقّ بصورته. فمعنى «كُنْ»: أقبل ظهوري بك، والذي يكون إنما هو الصورة الخاصَّة، كظهور الصورة المنقوشة في الخشب مثلًا، وليس الترتيب والجواب المفهوم من الفاء، في قوله: «فَيَكُونُ» إلَّا في الرتبة، وهو تقدُّم المأمور على المأمور به في التعقُّل. وأمّا في الخارج فهما متصاحبان لا متتابعان، فلازمان بينهما كالبرق مثلًا: آنُ لمعانه؛ آنُ انصباغ الهواء به، وآنُ ظهور الأشياء، آنُ إدراك البصر الأشياء، فلا ترتيب ولا تعقيب في هذه الأمور إلَّا في التعقُّل. وأمّا في الخارج فجميعها في آنٍ واحد.

**قول سيدنا**: «كما يتوهّم في الحقّ أنه لا يقول للشيء «كُنْ» إلَّا إذا أراده، ورأيت الموجودات يتأخّر بعضها عن بعض، وكلُّ موجود منها، لا بدَّ أن يكون مرادًا بالوجود، ولا يتكوَّن إلَّا بالقول الإلـٰهي على جهة الأمر، فيتوهَّم الإنسان، أو ذو القوة الوهمية، أوامرَ كثيرة، لكلِّ شيء كائن أمرٌ إلـٰهي، لم يقله الحقّ إلَّا عند إرادته تكوين ذلك الشيء. فبهذا الوهم عينه، يتقدَّم الأمر الإيجادي الوجود؛ لأن الخطاب الإلـٰهيّ على لسان الرسول اقتضى ذلك، فلا بدَّ مِن تصوّره. وإن كان الدليل العقلي لا

يتصوَّره، ولا يقول به. لكن الوهم يحضره ويصوره، كما يصوِّر المحال ويتوهَّمه صورة وجوديّة، وإن كانت لا تقع في الوجود الحسِّي أبدًا. ولكن لها وقوع في الوهم». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنَّ كون الحقّ ـ تعالى ـ لا يوجد شيئًا إلّا بقوله للشيء «كن»، وأن الأعيان الثابتة مترتّبة في حال عدمها وثبوتها، كما هي مترتّبة في حال وجودها الحسي، ترتّبًا زمانيًّا، إنما يدركه المتوهِّم المتخيِّل بقوته الوهمية الخيالية، والوهم عين الخيال، وهو الذي جاءت به الشرائع، وبلَّغته الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ في نعوت الحقّ السمعيَّة، وفي أمور الآخرة، ممّا لا تقبله العقول، كما يتوهَّم في الحق ـ تعالى ـ أنه لا يقول للشيء «كُنْ» إلَّا إذا أراده أن يكون، لا قبل إرادته كونه. ورأيت أيها الرائي الموجودات الحسيَّة الداخلة تحت ظرفية الزمان، يتأخَّر وجود بعضها عن بعض بالزمان. وكلُّ موجود تقدَّم أو تأخر، لا بدَّ أن يكون مرادًا بالوجود. واللازم من ذلك تقدُّم أرادة وتأخُّر إرادة. ولا يتكوَّن المراد تكوينه إلّا بالقول الإلـٰهيّ له «كُنْ» على جهة الأمر، فيتوهَّم الإنسان المخصوص بالقوَّة الوهميّة الخيالية، أو ذو القوَّة الوهميَّة، على فرض وجودها في غير الإنسان، أوامرَ كثيرة لا نهاية لها، كما أن المكوَّنات لا نهاية لها. لكلِّ شيء كائن أمرٌ إلـٰهيٌّ بالتكوين، لم يقله الحقّ ـ تعالى ـ إلَّا عند إرادته تكوين ذلك الشيء المعدوم، لا قبله. واللازم من ذلك تقدُّم قول وتأخّر قول وتجدُّده. فبهذا الوهم الخيال يتقدَّم الأمر الإلـٰهيّ للكائن بالتكوين، الذي هو الإيجاد، أي الوجود ضرورة، تقدُّم الأمر على المأمور به. وإنما كان الإنسان، أو ذو القوّة الوهميَّة، كان مَن كان، يتوهَّم هذا؛ لأن الخطاب الإلـٰهيّ بالكلام القديم، الوارد على لسان الرسول ـ ﷺ ـ اقتضى ذلك التوهُّم التخيُّل، وصحته. فلا بدَّ مَن تصوُّره بالقوة الوهميَّة عند كل مؤمن بالرسول، وبما جاء به. وإن كان الدليل العقلي لا يتصوَّره، لأنه ليس في قوته تصوُّر ذلك، ولا يقول به؛ لأنه ليس مِن طوره. وإنما القول بذلك طور الإيمان والكشف. فإن الدليل العقلي يقول: ما ثَمَّ شيء ثُمَّ ظهر شيء، لا عن شيء. ويقول: الإيجاد بصفة القدرة، لا بالقول. ويقول: كلام الحق واحد، لا يتعدّد بتعدد الأشياء ولا يتجدّد. ويقول: إرادته تعالى واحدة قديمة، لا تتعدَّد ولا تتجدّد. وكلُّ ما ورد على لسان الرسول ـ ﷺ ـ ممّا لا يعطيه دليله، يؤوِّله حتى يردَّه إلى مرتبة إدراكه، مِن حيث أنه عقل؛ لأن للعقول حدًّا تقف عنده، من حيث إنه عقل لا من حيث إنه قابل، فإنه يقبل كلَّ ما جاءت به الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ من الأمور المتوهَّمة والمتخيَّلة، إذا مازج نوره نور الإيمان، فالعقل من حيث إدراكه لا يتصوَّر أنَّ ثَمَّ شيئًا كان غيبًا فصار شهادة. وأن

للحقّ قولًا مع كلِّ كائن، وإرادة كذلك، وأنَّ للحق نفسًا وعماء وكلمات. وأنّ ظهور المكون في النفس الرحماني يسمّى كلمة وأمرًا، وظهوره في العماء يسمّى كونًا وخلقًا، ولكن الوهم يحضر هذا كله، وأبعد منه في العقل، ويصوّره بقوته الوهمية الخيالية، كما يصوّر المحال الذي لا يتصوَّر في العقل وجوده. ويدركه صورة وجودية، وإن كانت تلك الصورة لا تقع ولا توجد في الوجود الحسّي أبدًا، ولكن لها وجود في مرتبة الوهم الخيال، وهو أحد مراتب الوجود.

**قول سيدنا**: «وكذا هي مفصلة في الثبوت الإمكاني»، هذا معطوف على قوله قبل: «وكذا توجد»، يعني أن كلَّ عين ثبوتية لها أعيان ثابتة، وهي أحوالها التي تكون عليها حالًا بعد حال، أو حالًا في أحوال، وهي مفصَّلة متميِّزة في العدم والثبوت الإمكاني.

**قول سيدنا**: «فإنَّ قوة الخيال ما عندها محال أصلًا ولا تعرفه، فلها إطلاق التصرُّف في الواجب الوجود والمحال. وكل هذا عندها قابل بالذات إمكان التصوُّر».
يريد ـ رضي الله عنه ـ أنَّ قوّة الخيال الوهم ما عندها شيء من الأشياء محال أصلًا، ولا تعرف ثَمَّ شيئًا لا يصحُّ تصوُّره ولا وجوده، فتكثِّف اللطيف المطلق، وتلطِّف الكثيف المطلق، في مرتبة، وتكثف اللطيف المقيَّد، وتلطف الكثيف المقيد في مرتبة، فلها التصرّف المطلق في الواجب الوجود، توجده في محلٍّ، وتعدمه في محلٍّ، وتقيِّده وتحدِّده وتصوِّره بصور المحدثات، وتصفه بصفاتها؛ بل تخلقه خلقًا، ثم تعبده، كما لها التصرّف المطلق في المحال فتصوِّره وجودًا، وتشاهده، كالجمع بين الضدّين، ووجود الشخص الواحد في مكانين، في آنٍ واحد، وقيام العرض بنفسه، وحياة الأعراض. ومن ذلك حياة الشهيد، وسؤال القبر، وإيراد الكبير على الصغير مِن غير أن يكبر الصغير، ولا يصغر الكبير. . . وأمثال هذه المحالات العقلية والعادية، وكلُّ هذا التصرف في الواجب والمحال إنما ذلك لقبولهما بالذات والحقيقة إمكان التصوُّر والتصرُّف فيهما عندها.

**قول سيدنا**: «وهذه القوة، وإن كان لها هذا الحكم فيمن خلقها فهي مخلوقة. وهذا الحكم لها وصف ذاتي نفسي، لا يكون لها وجود عين في مَن خلقت فيه إلَّا ولها هذا الحكم، فإنه عين نفسها، وما حازها إلَّا هذا النشاء الإنساني، وبها يرتّب الإنسان الأعيان الثبوتيَّة في حال عدمها كأنها موجودة. وكذلك هي لأن لها وجودًا متخيَّلًا في الخيال. ولذلك الوجود الخيال يقول الحق له «كُنْ» في الوجود العيني

«فَيَكُونُ» السامع لهذا الأمر الإلـهيّ وجودًا عينيًا، يدركه الحسُّ، أي يتعلَّق به في الوجود المحسوس الحسِّ كما تعلَّق به في الوجود الخيالي». يريد ـ رضي الله عنه ـ أنَّ قوَّة الوهم الخيال، وإن كان لها هذا الحكم المطلق، والتصرّف في مَن خلقها، وهو الحقّ ـ تعالى ـ حتى انتهى حكمها فيه إلى أن تخلقه وتصوِّره كيف شاءت، وهو معنى ما ورد في بعض الأخبار الغريبة: «إن الله خلق نفسه فأنكرته العقول، وحكمت بوضعه بل بكفر قائله». ومع هذا كلِّه فهي مخلوقة له تعالى، مع ما تخلقه، وهذا التصرُّف في الواجب الوجود، والمحال لهذه القوَّة وصف ذاتي نفسي لا عرضي. والوصف الذاتي هو نفس الحقيقة وعينها، فلا يكون لها وجود عين في مَن خلقت فيه وهو الإنسان، إلَّا ولها هذا الحكم والتصرُّف في كلِّ موجود خارجي وخيالي، وهي أقوى سلطانًا في الإنسان من العقل. فإن العقل ـ ولو بلغ ما بلغ ـ لم يخل عن حكم الوهم عليه؛ لأن الوهم يستشرف إلى ما وراء مدارك العقول، ويطلب الصورة فيما لا صورة له. وما حاز هذه القوة الوهمية، وفاز بها فكملت له المعرفة بالله في مرتبتي التنزيه العقلي والتشبيه الوهمي إلَّا هذا النشء والخلق الإنساني، الذي جمع الله له في خلقه بين يديه تعالى، خلقها تعالى له في وسط الدماغ، تجمع فيها مدركات الحواسِّ الظاهرة والباطنة، الجسمانية والروحانية، جعلها تعالى مظهر الاقتدار الإلـهي، فهي أرض واسعة، توجد فيها المستحيلات العقلية والعادية كلُّها. ولعلَّها هي المكني عنها بأرض السمسمة، التي خلقت مِن بقيَّة خميرة طينة آدم ـ عليه السلام ـ وبهذه القوة الوهميّة يرتِّب الإنسان الأعيان الثبوتيَّة في العلم، حال عدمها، كأنها موجودة مترتِّبة ترتبًا زمانيًّا محسوسًا، وكذلك هي مترتِّبة في نفس الأمر؛ لأن لها وجودًا متخيَّلًا متوهَّمًا في الخيال المطلق، ولذلك الوجود الخيال، أي المتخيَّل يقول الحقّ ـ تعالى ـ له «كُنْ» في الوجود العيني المحسوس «فَيَكُونُ» المأمور السامع لهذا الأمر الإلـهيّ وجودًا عينيًا محسوسًا يدركه الحسُّ، أي يتعلَّق به في الوجود المحسوس الحس، كما تعلق به في الوجود الخيالي الخيال.

**قول سيدنا**: «وهنا حارت الألباب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات الحسيَّة هي العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود؟ أو حكمها تعلَّق تعلّقًا ظهوريًا، تعلُّق صورة المرء في المرآة، وهي في حال عدمها، كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضًا في عين مرآة الوجود الحقّ»؟!. يريد ـ رضي الله عنه ـ أن العقول التي هي لبُّ مطلق العقول، وهي المنعوتة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: الآية ١٩٧]، وإنما كان لهم هذا

النعت لأنهم يستخرجون لبَّ الأمر المستور بالقشر، هل الموصوف بالوجود الحسِّي، المدرك بالإدراكات الحسيَّة، من بصر ولمس وغيرها مِن الإدراكات هو العين الثابتة، التي هي نسبة معلوميَّة الحق تعالى، انتقلت مِن حال الثبوت والعدم إلى حال الوجود الحسِّي الخارجي، فهي المدركة بالإدراكات الحسيَّة؟! وهو قول الحكماء وبعض المتكلّمين ممَن قال بالأعيان الثابتة، والعالم عندهم موجود وجودًا حقيقيًّا، بوجود حادث، وهو مذهب المتكلِّمين قاطبة، مَن قال بالأعيان الثابتة ومَن لم يقل بها، أو بوجود قديم، وهو مذهب المشَّائين من الحكماء»؟!.

**قول سيّدنا**: «أو حكمها تعلّق تعلُّقًا ظهوريًّا، تعلُّق صورة المرئي في المرآة بعين الوجود الحقّ، وهي في حال عدمها، كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضًا في عين مرآة وجود الحقّ». هذا القول، والذي بعده هما لأهل الكشف والوجود، ساداتنا ـ رضوان الله عليهم ـ وهم متّفقون على أنَّ الأعيان الثابتة ما شمَّت رائحة الوجود، ولا تشمُّها أبدًا، وإنما اختلفوا في الظاهر المحسوس: هل هو الوجود الحقّ، وأحوال الممكنات ونعوتها مظاهره؟! أو هو حكم الممكنات، والوجود الحقّ مظهر لها؟! فقالت طائفة: الظاهر المحسوس هو حكم العين الثابتة، ونعتها تعلّق بالوجود الحق، الذي هو بمثابة المرآة، لظهور حال العين الثابتة به تعلُّقًا ظهوريًّا لا معنويًّا، تعلُّق صورة المرئيّ في المرآة. والصورة دائمًا حائلة بين الرائي والمرآة. والعين الثابتة في حال عدمها، وإن ظهر حكمها ونعتها في عين مرآة الوجود الحقّ، كما هي ثابتة معدومة منعوتة بتلك الصفة، والحال فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضًا في عين مرآة الوجود الحقّ؛ فالظاهر إذًا: أحكام الممكنات، والمقوِّم لها الوجود الحقّ. وأحكام الممكنات، وإن كانت أعدامًا فهي تدرك كما يدرك المسحور أشياء لا وجود لها في نفس الأمر. وكذا ألوان قوس قزح، وتلوُّنات الحرباء، وتلوُّن النور إذا ضرب في الزجاج، ونحو هذا. فهي أمور تدرك ولا وجود لها إلَّا في الإدراكات، فالممكن موجود شهودًا لا علمًا، ويدرك العلم ما لا يدرك البصر.

**قول سيّدنا**: «أو الأعيان الثابتة على ترتيبها، الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من العدم. ويكون الحقّ الوجود ظاهرًا في تلك الأعيان، وهي له مظاهر. فيدرك بعضها بعضًا عند ظهور الحقّ فيها. فيقال: قد استفادت الوجود، وليس إلَّا ظهور الحقّ، وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه، والآخر أقرب من وجهٍ آخر، وهو أن يكون الحق محلَّ ظهور أحكام الممكنات، غير أنها في الحكمين

معدومة العين، ثابتة في حضرة الثبوت». يريد ـ رضي الله عنه ـ بهذه الجملة بيان القول الثاني مِن قولي أهل الكشف، وهو أنَّ الأعيان الثابتة وإن كانت أحكامها ونعوتها على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك الحسي، فهي على ما هي عليه من العدم أزلًا وأبدًا، ويكون الحقّ الوجود هو الظاهر في أحكام تلك الأعيان الثابتة، وهي له مظاهر، فيدرك بعضها بعضًا عند ظهور الحقّ فيها بالوجود، فإنها حال ثبوتها ما هي مظاهر للوجود، فيقال عند ظهور وجود الحقّ فيها؛ قد استفادت الوجود، وليس معنى هذه الاستفادة إلَّا ظهور الحق فيها، وهو معنى قول الطائفة: العالم ما اكتسب مِن الحقّ إلَّا الوجود، وليس الوجود إلَّا الحقّ. فما أكسبهم سوى هويَّته، فهو الوجود بصور الممكنات، والعالم على أصله من العدم، والحكم له فيما ظهر مِن وجود الحقِّ. فما ثَمَّ إلَّا الله مجملًا ومفصّلًا. بل التحقيق أن أعيان الممكنات ما استفادت من الحق الوجود، وإنما استفادت منه ما ظهر ممّا هي عليه من الحقائق عند ظهوره فيها، فأعطته كلَّ وصف ونعت اتّصف به، ممّا تطلبه بطريق الحقيقة، وهو أي كون الوجود الحقِّ هو الظاهر، وأحكام الممكنات الثابتة وأحوالها محلُّ ظهوره، أقرب إلى ما هو الأمر عليه من حيث إنه لا وجود حقيقي إلَّا له تعالى، وأوّل ما يرى من كل شيء وجوده، ثم يتعلّق البصر بالصورة فهو الظاهر؛ إذ مَن قال: إنه تعالى الظاهر، فما قال إلَّا ما قال الله عن نفسه. ولا فائدة لكون الأمر ظاهرًا إلَّا مشاهدته وإدراكه، فهو مشهود مرئي مِن هذا الوجه. والآخر وهو كون الظاهر هو أحكام الممكنات الثابتة ونعوتها، والوجود الحقُّ محلُّ ظهورها، فهو كالمرآة لها أقرب من وجه، حيث إنَّ الإدراكات الحسيَّة تدرك أشياء كثيرة متعدِّدة متنوِّعة، والوجود واحد لا يتعدَّد ولا يتنوّع، وهذه الإدراكات أدركت شيئًا ولا بدَّ، فإدراكها صحيح بالنسبة إليها، وإن تعلَّق بمعدوم علمًا وحينئذ فالظاهر أحكام الممكنات، والوجود الحقّ باطن، ومَن قال إن الله باطن: فما قال إلَّا ما قاله الحقّ عن نفسه، ولا فائدة لكون الأمر باطنًا إلّا أنه لا تدركه الأبصار. غير أنَّ الأعيان الثابتة منعدمة العين، باقية في حضرة الثبوت دائمًا لا تبرح منها.

**قول سيّدنا**: «ويكشف المكاشف هذين الوجهين، وهو الكشف الكامل. وبعضهم لا يكشف من ذلك إلّا الوجه الواحد، كان ما كان. فنطق صاحب كلِّ كشف بحسب ما كشف، وليس هذا الحكم إلَّا لأهل هذا الطريق». يريد ـ رضي الله عنه ـ أن الله ـ تعالى ـ قد يكشف لبعض الكمَّل من أهل هذه الطريق، الوجهين المتقدِّمين. ومحصلهما أن أهل الله شهدوا العالم على وجهين ثابتين، أحدهما أن الحق مرآة الخلق، فالخلق

يظهرون[١] نفوسهم ببصر الحقّ في مرآة الحق، فهو الناظر نفسه منهم. والثاني أن الخلق مرآة للحق، فهو يظهر لهم بصور استعداداتهم، ويبصر نفسه منهم بصورهم. والمكاشف بهذين الوجهين هو الكامل الجامع بين شهود الحقّ في الظهور والبطون. وقد لا يكشف الله لبعضهم إلَّا الوجه الواحد من الوجهين، فنطق صاحب كلّ كشف بحسب ما كشف، والكلُّ حق صدق. وليس هذا الشهود لأحد من الحكماء ولا من المتكلّمين، فإنهم يظنّون أن الحقَّ ـ تعالى ـ مباين للعالم، لا ارتباط له مع العالم بوجهٍ من الوجوه.

**قول سيّدنا**: «وأمّا غيرهم فإنهم على قسمين» الخ، ظاهر واضح.

* * *

## الموقف الثالث والتسعون بعد المائتين

**قال تعالى في صفة النحل**: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: الآية ٦٩].

اعلم أن أقوال أهل الظاهر في هذه الآية ونحوها، ممّا ورد عن الشارع كقوله: **«الحبة السوداء شفاء من كل داء»**[٢]

معروفة، وهي أن تنكير «شفاء» يفيد الخصوص لا العموم، مِن جميع الأمراض لكلّ الأشخاص؛ لأنه نكرة في سياق الإثبات فلا تعمُّ. وإنما ذلك شفاء لبعض الأدواء، في بعض الأمزجة الخاصَّة، واحتجُّوا على ذلك أيضًا بكلام الأطبّاء وبالتجربة. وأمّا أهل طريق الله: فقالوا: كلُّ ما ورد عن الشارع فيتلقّى بالقبول، وعموم النفع والشفاء في ذلك، راجع إلى نيَّة المستعمل وقوّة يقينه وكمال تصديقه. فعلى قدر اليقين ينجح الاستعمال، ويحصل الظفر بالمراد. ولهم في ذلك وقائع غريبة وحكايات عجيبة ـ رضوان الله عليهم ـ ومَن ضعف يقينه، أو تردَّد فليرجع إلى الأطباء. حكى العارف الكبير المرجاني، عن شيخه أبي الحسن الزيات، أنه تكلَّم يومًا على حديث الحبَّة السوداء، فمرض شاب من أصحابه بعينيه، فعمل له الحبَّة السوداء فاشتدَّ عليه الألم أبلغ ما يكون. فقال مخاطبًا لعينيه: اذهبا أو لا تذهبا. فوالله ما قال الشيخ إلّا حقًّا، ولا نقل عن رسول الله ـ ﷺ ـ إلّا صدقًا، فلما أخبر

---

(١) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (٩٤٨٤). ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٨٨) طبعة القدسي، والمتقي الهندي في كنز العمال رقم (٢٨٢٥١).

(٢) هكذا بالأصل ولعل الأصوب «ينظرون» لقول المصنف بعد ذلك: «فهو الناظر نفسه منهم»، وما ورد بالأصل صحيح على وجه من وجوه التأويل.

الشيخ بذلك قال الشيخ للحاضرين: اجعلوا بالكم مَن مرض منكم بعينيه، فلا يكتحل بالحبّة السوداء، فإن هذا ما نجّاه إلّا قوّة يقينه. فالأمل في هذه الأدوية المأثورة عن الشارع قوّة اليقين وكمال التصديق. وما ورد في صحيح البخاري: «**الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة محجم، وكيّة نار وما أحب أن أكتوي**». وفي رواية أخرى له: «**إن كان في شيء من أدويتكم، أو يكون في شيء من أدويتكم خير؛ ففي شرطة محجم أو شربة عسل أو لدغة نار توافق الداء، وأنهى أمتي عن الكيّ**».

فاعلم أنه ليس في كلام النبوّة اختلاف، بل كلُّه في توافق وائتلاف، وإنما اختلاف العبارات لاختلاف أحوال المخاطبين. وقد بعث ـ ﷺ ـ لجاهلية جهلاء، فكان يسوسهم بلطف وحكمة، وكانت العرب في جاهليتها تستشفى بهذه الثلاثة المذكورة وغيرها من التمائم والرقي والتولة والخرز والودع والأصنام وغير ذلك، ممّا فيه شرك، ولا يمكن أن يردَّهم ـ ﷺ ـ عمّا اعتادوه من الباطل واعتقدوه دفعة واحدة، ولا يبقيهم مع جميع الأسباب لما في بعضها من الشرك، وقد ورد في الخبر: «**من علّق تميمة فقد أشرك**»[١]، وفي خبرٍ آخر: «**إن التولة من الشرك**»[٢]، وفي آخر: «**مَن علّق ودعة فلا ودع الله له**»[٣]

فقال لهم ـ ﷺ ـ الشفاء في ثلاث، ولم يرد الحصر ولا الإخبار بذلك فقط. وإنما أراد منهم ترك ما هو شرك، أو ما ظاهره شرك. وإنما اقتصر على العسل والحجامة والكيّ؛ لأنه ليس فيها شرك ظاهر كما قال: «**إنما الشؤم في ثلاث**»[٤]

بصيغة الحصر والتأكيد، ولم يرد إثبات الشؤم في هذه الثلاثة، وإنما أخبر عمّا تقرّر عندهم، وكذلك هنا، أخبر عمًّا تقرّر وثبت عندهم في جاهليتهم. ثم قال لهم بعدما رفعهم من حضيض الشرك الظاهر، وبعدما تتغير حالهم في الأشفية التي كانوا اعتادوها، والأسباب التي اعتقدوها: «إن كان في أدويتكم خير» يعني شفاء، فأدخل

(١) رواه أحمد في المسند حديث رقم (١٧٤٣٢)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٥/١٠٣)، والمتقي الهندي في كنز العمال (٢٨٤١٧).

(٢) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الضحايا، باب التمائم، حديث رقم (١٩٦٠٥). ورواه الحاكم في المستدرك (٤/٢١٦). والطبراني في المعجم الكبير (١٧/٢٩٧) طبعة العراق.

(٤) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، رقم (٥٠٩٥). ورواه مسلم، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، حديث رقم (١١٦ ـ ٢٢٢٥).

عليهم الشكّ في الاستشفاء بهذه الثلاثة، ليعلِّمهم بعد أنَّ الله هو الشافي عند هذه الثلاثة، وغيرها إذا أراد تعالى الشفاء. وهذا مثل قوله: «**إن يكن الشؤم في شيء**»(١) الحديث.

فشكّكهم ليعلِّمهم أنه لا أصل للتشاؤم والتطيُّر، لأنه قادح في التوحيد. وأفراد الحق ـ تعالى ـ بالإيجاد والتأثير. وقوله ـ ﷺ ـ: «**وما أحبُّ أن أكتوي، وأنهي أمتي عن الكيّ**»(٢)

فهي كراهة إشفاق على أُمَّته، لما في الكيّ بالنار من التعذيب، ونهي تنزيه. وقد ثبت أنه ـ ﷺ ـ كوى أُبيًّا يوم الأحزاب على أكحله. وكوى سعد بن معاذ، وكوسى نفسه ـ ﷺ ـ حكاه الطبري والحليمي، والنبيُّ قد يفعل المكروه تشريعًا لبيان الجواز، فإنَّ كراهة الشيء لا تنافي جوازه.

* * *

## الموقف الرابع والتسعون بعد المائتين

**قال تعالى**: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرّعد: الآية ٣٩].

وقال: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: الآية ١٩].

وقال: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ [الزُّمَر: الآية ٤].

**وقال سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في فصّ حكمة لقمان ـ عليه السلام ـ(٣) إشارة إلى ما في هذه الآيات وأمثالها من الأسرار:

إذا شاء الإلٰه يريد رزقًا ... له فالكون أجمعه غذاء
وإن شاء الإلٰه يريد رزقًا ... لنا فهو الغذاء كما يشاء
مشيئته إرادته فقولوا ... بما قد شاءها فهو المشاء

(١) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة حديث رقم (٥٠٩٥). ورواه مسلم، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل ويكون فيه من الشؤم، حديث رقم (١١٧ ـ ٢٢٢٥).

(٢) رواه البخاري، كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، حديث رقم (٥٦٨٣). ورواه مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، حديث رقم (٧١ ـ ٢٢٠٤).

(٣) قال سيّدنا: أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في «فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية من كتابه فصوص الحكم» ص (١٧٤) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

يـريـد زيـادة ويـريـد نـقـصًـا ولـيـس مـشـاءه إلَّا الـمـشـاءُ
فـهـذا الـفـرق بـيـنـهـمـا فـحـقِّـق ومـن وجـه فـعـيـنـهـمـا سـواء

فاعلم أن عقيدة العوام هي أنه تعالى له مشيئة وإرادة، هما صفتان له تعالى يخصِّص بهما أحد الأمرين الجائزين على كلِّ ممكن، وعقيدة الخواصِّ هي أنَّ له تعالى مشيئة، هي تعلق الذات بالممكن، من حيث سبق العلم على كون الممكن. وإرادة، هي تعلُّق الذات بتخصيص الممكن، ببعض ما يجوز عليه على التعيين. وعقيدة خواصّ الخواص التي هي من السرِّ المكنون، الذي لا يعلمه إلّا العلماء بالله، ولا كلُّ العلماء بالله فإنّها ممّا تنبو عنها العقول وتمجُّه الأفكار، وهي أنّ المشيئة والإرادة للحقّ ـ تعالى ـ عبارة عن تصرُّف الحق في نفسه بنفسه، كما سيأتي إيضاحه، وبتصرُّفه في نفسه؛ ثبت قوله:

﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرّعد: الآية ٣٩]. ونحوه من الآيات.

**قول سيّدنا:**

إذا شــاء الإلــٰه يــريــد رزقًــا لـه فـالـكـون أجـمـعـه غـذاء

أي إذا شاء الإلـٰه أن يريد إرادة جازمة، وهي التي قيل فيها: الإرادة تعلُّق المشيئة بالمراد»، ومنها قوله:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠].

هذا من تعلُّق المشيئة بالمراد، فإنه قد يريد شيئًا إرادة غير جازمة، وهو معنى التردُّد والتوقُّف الوارد في الصحيح: «**ما تردّدت في شيء أنا فاعله، تردّدي في قبض نسمة عبدي المؤمن، يكره الموت، وأكره مساءته، ولا بدَّ له من لقائي**»(١)

فوصف نفسه بالتردُّد في أشياء، ووصف نفسه بالمفاضلة في التردُّد، وأنه يميته وهو كاره لإماتته. وهذه إرادة مجرَّدة عن تعلُّق المشيئة بالمراد. وذلك لحقيقة إلـٰهيّة اقتضت منه تعالى هذا التردُّد، وإلى هذه الحقيقة يستند التردُّد والتوقف الواقع في العالم، فإن الإنسان يدعو نفسه إلى فعل شيء أو تركه، ثمّ يتردَّد فيه، إلى أن يكون

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب ما ينبغي للمرء أن لا يبلغ منه ولا من غيره من تلاوة قرآن... حديث رقم (٢٠٩٨٠). والزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٥/ ٢٩٩) تصوير بيروت.

أحد ما يتردَّد فيه، إذ ما في العالم حقيقة كونيَّة، إلَّا وهي مرتبطة بحقيقة إلـٰهيّة، كما أنَّ مشيئة العالم واقعة بمشيئته تعالى، فإنه القائل:

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: الآية ٣٠].

أي يشاء الله مشيئتكم وإرادتكم، وقد لا يقع ما يشاؤه العالم، فيريد شيئًا ويتردَّد فيه، كما شاء مشيئته العالم وإرادته. ويتردَّد العالم ويتوقَّف، وله تعالى إرادة جازفة، وهي مقارنة المشيئة للفعل أو الترك. فالمشيئة لها الحكم في التردُّد الإلـٰهيّ، كما لها الحكم في الأمر الإلـٰهيّ يردُّ الأمر الإلـٰهيّ على المأمور. فإذا توجَّهت المشيئة بوقوع المأمور به سمِّي المأمور طائعًا. وإن لم تتوجَّه المشيئة بوقوع المأمور به سمِّي المأمور عاصيًا، وإنما ذلك لحكم المشيئة على الأمر الإلـٰهيّ، وعصيان الإرادة الإلـٰهيّة الأمر الإلـٰهيّ أو طاعته، ولذا ورد في الخبر: «**ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**»(١)

وهي كلمة اتّفقت عليها جميع الملل والنحل. وما ورد «ما أراد الله كان، وما لم يرد لم يكن» لا في كتاب ولا سنَّة، ولهذا قال بعض سادات القوم: «المشيئة عرش الذات»، بمعنى أن المشيئة ظهر كون الذات ملكًا، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل. والذي عند الحقّ ـ تعالى ـ أمرٌ واحدٌ، فما عنده إلَّا مشيئة واحدة، ولكون سيّدنا ـ رضي الله عنه ـ أراد المعنى الذي ذكرناه، قال:

«إذا شاء الإلـٰه يريد رزقًا  له فالكون أجمعه غذاء»

أي إذا شاء أن يريد غذاء ورزقًا، فالكون أجمعه غذاؤه ورزقه، وذلك في اختلاف الصور عليه، التي يتجلَّى بها تعالى، فإنه يتنوَّع في الصور، وبتنوّع الصور الإلـٰهيّة تنتقل الممكنات من حالٍ إلى حال، ومتعلِّق هذا التنوّع هو المشيئة، لا مطلق الإرادة. فالكون ـ أي المكونات ـ وهي الصور جميعها كانت ما كانت غذاء للأسماء الإلـٰهيّة، فإنه لا ظهور ولا بقاء للأسماء الإلـٰهيّة إلّا بصور الممكنات، وكلُّ اسم انهدَّ مناره، خَبَتْ ناره. ولهذا كانت الأسماء الإلـٰهيّة أشدَّ طلبًا لإيجاد الممكنات من العدم، من الممكنات حال ثبوتها؛ فإن بذلك حياتها وظهورها، مِن القوّة الصلاحية إلى الفعل. فمن غذا كونًا مِن الأكوان بهذا القصد شكرته الأسماء الإلـٰهيّة، حيث كان

---

(١) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٦/ ٤٠٤) وابن السني في عمل اليوم والليلة (٤٠ ـ ٤٤).

سببًا في بقائها، ودوام حياتها؛ إذ الغذاء سبب بقاء عين كلّ متعذٍ، فإذا فقد المتغذّي غذاءه فذلك عبارة عن عدمه، كان ما كان المتغذّي. وغذاء الأغذية على الإطلاق هو الذات العلية بالاتفاق، فتصرُّف المشيئة في تعلُّق الإرادة بالظهور بالصور إذا شاء، وبطونه بعد ظهوره بذهاب الصور، إذا شاء البطون، تصرُّف فيه؛ إذ ما ثَمَّ غيره، فهو الظاهر وهو الباطن.

**قول سيّدنا:**

وإن شاء الإلٰه يريد رزقًا … لنا فهو الغذاء كما يشاء

أي وكما أنه إذا شاء أن يريد رزقًا له كنّا معشر الكائنات رزقًا وغذاء له، كذلك إذا شاء أن يريد رزقًا لنا؛ كان هو غذاء لنا تعالى، كيف يشاء. فهو رزقنا وغذاؤنا مِن حيث أسماؤه. فإنه لا وجود لنا ولا بقاء إلّا بأسمائه وأمداد أسمائه. ومهما انقطع المدد عن الصورة من الأكوان خفي أثرها وانقطع خبرها. وغذاء الإلٰه ورزقه مستلزم لرزقنا وغذائنا، فلا ينفرد أحدهما عن الآخر إلّا بالاعتبار؛ إذ حقٌّ بلا خلق لا يظهر، وخلقٌ بلا حق لا يوجد ولا يبقى. فالكل غذاء ومتغذٍ، ولكن إذا اعتبر ظهور الأسماء الإلٰهيّة، وبقاء آثارها، فالأسماء هي المرزوقة المتغذّية، والكون تبع. وإذا اعتبر ظهور الكون، أي المكوَّنات، فالكون هو المرزوق المتغذّي، والأسماء تبع.

**قول سيّدنا:**

مشيئته إرادته فقولوا … بها قد شاءها فهو المشاء

لمَّا قدم ـ رضي الله عنه ـ الإرادة، تحت حكم المشيئة، بقوله:

«إذا شاء الإلٰه يريد»... الخ.

بيَّن في هذا البيت، أنّ مشيئته لأن يريد تصرُّف في إرادته. وتصرُّفه في إرادته تصرُّف فيه، فإنَّ إرادته ليست غير ذاته. فقولنا: شاء الحقّ، ترجيح أحد الجائزين على الممكن، كقولنا: شاء الحقّ إرادة أحد الجائزين على الممكن. أعني الإرادة التي بمعنى التردُّد في الفعل، يشاؤها الحق مِن نفسه، فيشاء أن يريد، ويحكم العلم والمشيئة بما هو المعلوم عليه في ثبوته، وأمر ـ رضي الله عنه ـ مَن لم يصل إلى هذا الكشف من المؤمنين بأقواله أن يقولوا بهذه المقالة. فقال: قولوا بها ولا تجبنوا، فإنها الحقّ، ولو أجمعت العقول غير المؤيَّدة بنور الإيمان على فسادها وردِّها، فهو، أي الإلٰه المشاء، من حيث تصرُّفه في تعلق إرادته، وإرادته ما هي غيره، فهو المشاء.

إذًا، فإنه ما ثَمَّ إلّا الله، فهو المرجَّح المخصص من حيث ظهوره وبطونه. وهو المخصِّص المرجِّح (اسم فاعل) من حيث ذاته، لا بزائد على ذاته، سواء سمِّيت ذلك مشيئة أو إرادة أو غيرهما.

**قول سيّدنا:**

«يريد زيادة ويريد نقصًا»

أي يريد إرادة غير جازمة، وهي المعبِّر عنها بالتردُّد كما في الحديث المتقدِّم، فيشاء إرادته وتردُّده.

**قول سيّدنا:**

«وليس مشاءه إلاَّ المشاءُ»

هذا معنى قوله آخر الحديث: ولا بدَّ له من لقائي، فهو تعلُّق المشيئة بالمراد. وهو الإرادة التامَّة التعلُّق. فالذات مِن حيث أنها مشيئة تتصرَّف في تعلُّق الذات، من حيث أنها إرادة وتردُّد، وبهذه الحقيقة ارتبط بدل الغلط. ولله المثل الأعلى، تقول: رأيت زيدًا الفرس، أردت أن تقول الفرس، فغلطت، فأبدلت الفرس من زيد، لحكم القصد الأول عليك، فهو بمثابة المشيئة. والعلم في الإلـهيّات بهذه العبارة عينها، ورد الوارد.

**الحاصل**: أن كشف الغطاء في هذه المسألة هو أنه تعالى ليس يشاء إلَّا ما شاء. فالممكن لا يعقل الأمر حجابًا لوجود أو لعدم؛ لأن العلم تابع للمعلوم، والمشيئة مترتِّبة على العلم، فهي سادن العلم. ولولا حضرة الإمكان وقبول الممكن من حيث حقيقته، ما ظهر للإرادة والاختيار اسم ولا رسم، فالممكن، وإن كان قابلًا لأحد الجائزين عليه، فليس يقابل بالنظر إلى علم الحقّ ـ تعالى ـ به، وأحديَّة مشيئته فيه؛ إلا أحد أمرين. ولهذا نفى بعض المتكلِّمين الإمكان وقال: إنه ليس إلَّا واجب بذاته وواجب بغيره. ومحال للعلم وأحديَّة المشيئة. ولا يهولنك ما قدَّمناه، ويحجبنّك عما ذكرناه: لو شاء الله، لو شيئنا، لو شاء ربُّك، أن يشاء، إذ شئنا. . . فإنه لا يشاء بعد. لأن «لو» حرف امتناع لامتناع، والمشروط بشرط لا يكون بدون شرطه، جفَّت الأقلام وطويت الصحف، فليس للمشيئة إلَّا تعلُّق واحد لا تردُّد فيه ولا اختيار:

﴿حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ [يُونس: الآية ٣٣]، ﴿حَقَّ ٱلْقَوْلُ﴾ [يٓس: الآية ٧]، ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قٓ: الآية ٢٩].

أي لا تبديل لما عندنا، وهذا هو اللائق بجناب الحقّ ـ تعالى ـ ووجه ثبوت المشيئة والاختيار والإرادة إنما هو لدفع ما يتوهَم مِن الإيجاد الذاتي والعلّية والجبر ونحو ذلك. تعالى الله عن ذلك.

**قول سيدنا**: «فهذا الفرق بينهما فحقّق»، يريد أن الفرق بين المشيئة والإرادة هو ما تضمّنه كلامه قبل هذا. وذلك تصرُّفه بمشيئته في تعلُّق إرادته، فإن شاء أن يريد رزقًا له فعل، وإن شاء أن يريد رزقًا لنا فعل، وإن شاء أن يريد محوًا أثبت فعل، وهو معنى التردُّد الذي بينّاه قبل. وليس ذلك للإرادة لتقدم المشيئة على الإرادة بالذات، ولكون المشيئة تعلُّق الذات بالممكن من حيث سبق العلم، فكانت وجهتها إلى العلم والإرادة تعلُّق بالذات، بالممكن مِن حيث قبول الممكن لأحد أمرين؛ فكانت وجهتها إلى حقيقة الإمكان، وقد أخبر تعالى أن له إرادة مع كل ممكن يريد إيجاده وقولًا.

كذلك **قول سيدنا**: «ومِن وجه فعينهما سواء»، يريد أن المشيئة والإرادة متّحدان من وجهٍ آخر، فعينهما وحقيقتهما سواء. وهو اتُّحادهما في التعلُّق بحضرة الإمكان، أي القبول، فهما في مطلق التعلُّق بتخصيص الممكن وترجيحه سواء، وإنما خصّ سيدنا ـ رضي الله عنه ـ حكمة لقمان ـ عليه السلام ـ بذكر الرزق، وتصرُّف الحقّ في نفسه بمشيئته لإرادته؛ لأنه ـ عليه السلام ـ القائل لابنه:

﴿يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٖ فَتَكُن فِي صَخۡرَةٍ أَوۡ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَأۡتِ بِهَا ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ ١٦﴾ [لقمان: الآية ١٦].

في صخرة، أي في ضمن صاحب قلب قاس كالصخرة، لا رقَّة فيه ولا شفقة له على المحتاجين إلى الرزق من مخلوقات الله ـ تعالى ـ، أو في السمٰوات في ضمنها بما أوحى الله ـ تعالى ـ في كلِّ سماء أمرها، وبما أودع في سير كواكبها، أو في الأمطار. فإن المطر يسمّى سماء عند العرب، أو في الأرض، في ضمنها، بما قدَّر فيها من أقواتها. يأت بها الله إلى مَن خلقها لأجله، وقدَّرها له، إن الله لطيف خفي عن البصائر والأبصار، يتصرَّف في نفسه بنفسه. والجاهل يتوهَّم أنه يتصرَّف في غيره، فهذا ألطف لطف وأخفى خفاء. وهذا الذي ذكرناه في حلِّ هذه الأبيات هو من أنفاس سيدنا ـ رضي الله عنه ـ وأمداد لهذا الحقير بالإلقاء في الواقعة، وإن كان مرمى سيدنا ـ رضي الله عنه ـ جلّ أن يصل إليه رام، وقد كنت رأيته ـ رضي الله عنه ـ في

مبشِّرة من المبشِّرات، فذاكرته في مسائل من «فصوص الحكم»، فقال لي: إنّ الشراح كلّهم ما فهموا مراده، ولا ابن شاهنشاه، فجعلت أتفكّر في نفسي، لم قال «مراده»، بضمير الغائب، ثم ظهر لي في الحال أنه يريد بذلك رسول الله ـ ﷺ ـ فإنه هو الذي جاءه بكتاب فصوص الحكم. وقال له أخرج به إلى الناس ينتفعون به(١)، ومراده بشاهنشاه، أعلم العلماء الذين تكلّموا على فصوص الحكم؛ فإن معنى شاهنشاه: ملك الملوك. وكان بين يديه ـ رضي الله عنه ـ في تلك الرؤيا فقير، فقال له الشيخ: قم قبِّل يده، يريدني الحقير، فتثبَّط الفقير وتثاقل، فقمت أنا الحقير، وقبَّلت يدَ ذلك الفقير، وقلت له: إنَّ هذا الطريق لا يصلح إلّا لأقوام كنست بأرواحهم المزابل، فسرَّ سيدنا الشيخ بذلك. وفي صبيحة تقييدي لهذا الموقف، رأيت مُبَشِّرةً عبرتها على أني قاربت المراد فيما كتبت. رأيت كأنّي تزوّجت بنتًا بكرًا ودخلت بها وافتضضتها وهي تضحك وأنا أقول في نفسي: هذه البنت ما بلغت حدَّ الالتذاذ بالنكاح، ولا عرفت الرجال فيما يضحكها؟! وكانت امرأة تقول لي: سبحان الله، إنك تأتي البنات الصغيرات فتطأهن فلا تضرَّهن فلا يهربن منك، ولا ينفرن عنك، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

## الموقف الخامس والتسعون بعد المائتين

### قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾

[النّساء: الآية ٨٢].

اعلم أنّ كل كلام كان المتكلّم به متكلّمًا بنفسه لا بربِّه، ولا عن ربِّه، عند نفسه. وإلّا ـ فالحقيقة تعطي أن كلَّ ـ متكلم إنما يتكلَّم بربِّه. والفارق العلم والجهل، يوجد فيه الاختلاف الحقيقي والتناقض البيِّن. ولا بدَّ، فإذا كان المتكلِّم متكلّمًا بربِّه، أو عن ربِّه علمًا، سواء كان بواسطة مشهودة كما هو حال الأنبياء والرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فيما يوحي به إليهم، أو كان بواسطة غير مشهودة، أو مِن الوجه الخاص كبعض أحوال الأنبياء، وجميع أحوال الأولياء، غالبًا فلا يوجد في كلامهم

(١) انظر مقدمة فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي حيث قال: «أما بعد فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا (كتاب فصوص الحكم) خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأُولي الأمر منّا كما أمرنا...».

اختلاف حقيقي، ولا تناقض. وإن كان؛ فخلافه لفظي فيما يتكلّمون به من العلوم والمعارف والأسرار والأخبار عن الحقّ ـ تعالى ـ لا مطلق الكلام العادي. فإن العصمة التي للأنبياء، والحفظ الذي للأولياء إنما هو فيما ذكرناه. وأمّا الكلام العادي، فقد صحَّ في صحيح مسلم ـ رضي الله عنه ـ عن رسول الله ـ ﷺ ـ أنّه قال: «**إنما أنا بشرٌ مثلكم، وإن الظن يخطىء ويصيب، ولكن ما قلت لكم، قال الله: فلست أكذب على الله**»، وفي رواية: «**إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم، فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشرٌ مثلكم**».

وفي صحيح البخاري، عن عليّ ـ عليه السلام ـ إذا حدَّثتكم عن رسول الله ـ ﷺ ـ فلأن أخرُ مِن السماء إلى الأرض، أهون عليَّ من الكذب على رسول الله ـ ﷺ ـ، وإذا حدَّثتكم فيما بيني وبينكم، فالحرب خدعة. وهكذا الأولياء ـ رضوان الله عليهم ـ، فإنّ الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ إنما امتازوا عن الأولياء بالمنزلة الزلفى، والمرتبة العليا، مرتبة النبوّة، وأما العلوم، فقد يكون عند الوليّ مِن العلوم ما ليس عند النبيِّ تشريفًا لعلماء هذه الأُمَّة المحمدية لسيادة نبيّها ـ عليه الصلاة والسلام ـ وشرفه على كلِّ مخلوق، وقد ورد: «**علماء أُمّتي كأنبياء سائر الأُمم**»[1]، وفي رواية: «**علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل**»[1]

والمراد بالعلماء الأولياء، لا مطلق العلماء. ومن هذا الباب قول عبد القادر الجيلي ـ رضي الله عنه ـ: «معاشر الأنبياء أُوتيتم اللقب وأُوتينا ما لم تؤتوه». وقول أبي الغيث ابن جميل: «خضنا بحرًا وقفت الأنبياء بساحله». وقال سيّدنا في الباب التاسع والستين: «في هذه الأُمَّة مَن لحقت رتبته رتبة الأنبياء لا في التشريع». ونقل عنه ـ رضي الله عنه ـ أنّه قال في بعض كتبه: قال لي رسول الله ـ ﷺ ـ: إنك أُعطيت ما لم تعط الأنبياء غيري. ويكفي في القضية شهادة الحقّ ـ تعالى ـ بأعلميَّة الخضر وهو وليّ من موسى وهو نبيٌّ لا سيّما ختم الوراثة المحمّدية، ومظهر الصفة العلمية، والولاية الأحمدية، الممد لكل ولي نيابة عن محمد ـ ﷺ ـ حتى للأنبياء من حيث ولايتهم، لا من حيث نبوّتهم، ومعلوم أن الكامل من الأولياء له ثلاثة أثواب: ثوب إيمان، وهو أن يظهر التصديق بقول القائل. وثوب كفر، وهو أن يستر ما عنده. وثوب نفاق، وهو أن يظهر خلاف ما أكنّ. وكلُّ واحدة من هذه الثلاثة مرتبطة بحقيقية إلـهيّة، فابحث عنها. وإن أخبر الكامل بشيء من الكوائن واستقرب زمانه وما

---

(١) العجلوني، كشف الخفاء، حديث رقم (١٧٤٢) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

وقع، فذلك أن الكمَّل ينظرون المعلومات في الحضرة المنزَّهة عن التحديد في الزمان، المجرّدة عن الغواشي الغريبة، فعلمهم حضوري فلا يقدح ذلك في اختباراتهم عن الكوائن. قال تعالى:

﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا ۝٧﴾ [المعَارج: الآيتان ٦، ٧].

وعليه فقول سيدنا ـ رضي الله عنه ـ في الباب السادس والأربعين وثلاثمائة: فالعالم اليوم كلّه نائم من ساعة مات رسول الله ـ ﷺ ـ يرى نفسه حيث هي صورة محمد ـ ﷺ ـ إلى أن يبعث. ونحن بحمد الله في الثلث الآخر من هذه الليلة، التي العالم نائم فيها. ولما كان تجلِّي الحقّ في الثلث الآخر من الليل، وكان تجلِّيه يعطي الفوائد والعلوم والمعارف التامَّة على أكمل وجوهها، لأنها عن تجلٍّ أقرب؛ لأنه تجلٍّ في السماء الدنيا، فكان علم آخر هذه الأمة أتمّ مِن علم وسطها وأوَّلها بعد موت رسول الله ـ ﷺ ـ إلى أن قال: «فلما وصل زمان ثلث هذه الليلة، وهو الزمان الذي نحن فيه، إلى أن يطلع الفجر فجر القيامة والبعث. ويوم النشر والحشر. تجلّى الحقُّ ـ تعالى ـ في ثلث هذه الليلة، وهو زماننا، فأعطى من العلوم والأسرار والمعارف ما لا تعطيه حروف الأخبار»... إلى أن قال: «وبقي الفضل في العلم حيث أخذناه من تجلِّي هذه الليلة المباركة، التي فاز بها أهل ثلثها، ممّا لا قدم للثلثين الماضيين من هذه الليلة فيها، ثم إن تجلّيه سبحانه في ثلث الليل من هذه الليالي الجزئية، التي يعطيها الجديدان في قوله: «**إن ربّنا ينزل كلّ ليلة في الثلث الآخر منها إلى السماء الدنيا، فيقول: هل مِن تائب؟ هل مِن مستغفر؟ هل من سائل؟ حتى ينصدع الفجر**»[(١)]

فقد شاركنا المتقدِّمين في هذا النزول وما يعطيه، غير أنه تجلٍّ منقطع، وتجلّي هذه الليلة التي نحن في الثلث الآخر منها، وهي من زمان موت رسول الله ـ ﷺ ـ إلى يوم القيامة لم يشاركنا في هذا الثلث أحد من المتقدمين. فإذا طلع فجرها، وهو فجر القيامة، لم ينقطع التجلِّي، بل اتّصل لنا تجلّيه، فلم يزل بأعيننا، فنحن بين تجلٍّ دنياوي وأُخراوي، وعامٍّ وخاصٍّ، غير منقطع ولا محجوب. وفي الليالي الزمانية يحجبه طلوع الفجر، فحزنا ما حازوه في هذه الليالي، وفزنا بما حصل لنا من تجلّي

(١) رواه البخاري، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، حديث رقم (١١٤٥). ورواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، حديث رقم (١٦٨ ـ ٧٥٨).

ثلث هذه الليلة المباركة، التي لا نصيب لغير أهلها فيها، جبرًا لقلوبهم، لما فقدوه من مشاهدة الرسول ـ ﷺ ـ. وقوله في الباب الثامن والأربعين وثلاثمائة: «ويوم شرع محمد أن كمل ليله ونهاره فهو من أيام الربّ وإن لم يكمل، وانقطع في أيّة ساعة انقطع فيه، فذلك مقداره، وهو من الاسم الخاذل؛ لأنَّ الخاذل والناصر ليس ليومهما مقدار معلوم عندنا، بل ميزانه عند الله، لا يعلمه إلَّا هو به. وحكمهما في كلِّ إنسان بقدر عمر ذلك الإنسان. وقدره في هذه الأُمّة بقدر بقائها في الدار الدنيا. وذلك بحسب نظرها إلى نبيِّها محمد ـ ﷺ ـ فإن نظرت إليه، كمل لها يوم الرب، وإن أعرضت فلها ما انقضى من مدة يوم الرب. ويرجع الحكم لاسم آخر، له عند الله يوم مؤقت لا يعلمه إلّا هو. ويوم هذه الأُمّة متّصل بيوم الآخرة، ليس بينهما إلَّا ليل البرزخ خاصَّة. وفي فجر هذه الليلة تكون نفخة البعث، لا منافاة بين الكلامين؛ لأنه لما كان العالم نائمًا من ساعة موته ـ ﷺ ـ إلى قيام الساعة، والنوم لا يكون غالبًا إلّا ليلًا، وقد ورد في الصحيح: «**أن الربّ تعالى يتجلّى في الثلث الآخر مِن كلّ ليلة زمانية. يقول: هل من تائب؟**». . . الحديث.

وكذلك المتوجِّه بالصدق والإخلاص مِن أهل الثلث الآخر ليلًا أو نهارًا مِن هذه الليلة، التي هي كناية عن المدَّة الكائنة من موته ـ ﷺ ـ إلى قيام الساعة، يحصل له ما يحصل للمتوجِّه في الثلث الآخر الزماني. شبَّه هذه المدة بالليلة الزمانيّة، وقسمها أثلاثًا: أول ووسط وآخر. والتقسيم حقيقة، إنما هو في الأُمّة المحمّدية، وفي المقامات الثلاثة التالية، على كل قسم من أقسام الأُمّة المحمّدية، والليلة أي المدة التي هي من ساعة موته ـ ﷺ ـ إلى قيام الساعة؛ إنما دخلها التقسيم أثلاثًا باعتبار تقسيم الأُمة ومقاماتها الثلاثة. فما انقسمت هذه الليلة أثلاثًا قسمة حقيقية، كقسمة الليلة الزمانية الواردة في الحديث، وذلك بحسب الغالب على كل ثلث من خيار الأُمّة المحمّدية، مع اشتراكهم في المقامات الثلاثة. ولكن الحكم للأغلب، فكان للثلث الأوّل غلبة مقام الإيمان وللثلث الوسط غلبة مقام العمل، وللثلث الآخر غلبة مقام العلم؛ فليس المراد بقوله: ونحن في الثلث الآخر من هذه الليلة، أنه ـ رضي الله عنه ـ في الثلث الآخر باعتبار المدّة الزمانية، التي بين موته ـ ﷺ ـ وقيام الساعة، بل المراد بقوله أنه في الثلث الآخر، الذي انقسمت به الأُمّة المحمّدية، إلى كمال إيمان وعمل وعلم. وقوله: ويوم أي مدة بقاء شرع محمد ـ ﷺ ـ أن كمل ليله ونهاره الزمانين المحدودين بطلوع الشمس وغروبها، فهو أي يوم شرع محمد ـ ﷺ ـ من أيام الرب، وهو ألف سنة ممّا تعدون من أيامنا المعروفة عندنا. وإن لم يكمل يوم شرع محمد

ـ ﷺ ـ وانقطع عنك ما ليوم الرب، وهو ألف سنة، في أي ساعة انقطع فيه، أي في يوم الربِّ، فذلك القدر والمدة التي أخذها من يوم الربِّ مقداره، أي قدر مدة بقاء يوم شرع محمّد ـ ﷺ ـ تحت حكم الرب وتدبيره، وهو أي الانقطاع عن كمال يوم الربِّ، من حكم الاسم الإلـٰهي الخاذل وسلطانه، لأن الاسم الخاذل والناصر، ليس ليومهما مقدار معلوم محدود بسنة أو ألف أو أقلّ أو أكثر. وحكم الخاذل والناصر في كلّ إنسان بقدر عمر ذلك الإنسان، فإذا انقطع عمر الإنسان وغيره، حكم عليه سلطان الاسم الخاذل، وقدره أي العمر في هذه الأُمّة المحمّدية بقدر بقائها في الدار الدنيا، تحت حكم الاسم الربِّ وسلطانه وتربيته. أو تحت حكم اسم آخر من الأسماء الإلـٰهيّة وسلطانه بحسب نظرها إلى نبيّها محمّد ـ ﷺ ـ وقيامها بشرعه، ولو بالبعض من البعض كمل لها يوم الربّ، وهو ألف سنة، ولا بدَّ. وتكون في هذه المدّة تحت حكم الاسم الربِّ وتدبيره. ثم تبتدىء في يوم آخر من أيام الربّ، أو من يوم اسم آخر من أيام الأسماء «الإلـٰهيّة، وليس في هذا تعرّض لما يكون لهذه الأُمّة المحمّدية بعد كمال يوم الربّ، هل تزيد يومًا أو أقلّ أو أكثر. وإن أعرضت عنه أي عن شرع نبيّها وأهملته كله؛ فلها أي الأُمّة المحمّدية، من تدبير الاسم الربِّ وحكمه، ما انقضى من مدة يوم الربِّ قلَّ أو كثر. ويرجع الحكم والتدبير والسلطان لاسم آخر من الأسماء الإلـٰهيّة غير الاسم الربِّ؛ لهذا الاسم المجهول عند الله يوم مؤقت معلوم محدود، لا يعلمه إلَّا هو، من حيث الولاية ومن حيث التوقيت، بخلاف الاسم الربّ فإنه تعالى أعلمنا أنّ يومه ألف سنة ممّا تعدُّون، ويوم هذه الأُمّة المحمّدية، أي مدة عمرها وبقائها في الدار الدنيا متّصل بيوم الآخرة وقيام الساعة. وليس بينهما، أي بين يوم هذه الأُمّة المحمّدية وبين يوم الآخرة وقيام الساعة إلّا ليل البرزخ، وهو الصور والناقور، الذي تجتمع إليه جميع الأرواح عند النفخة الأولى، وهي نفخة الصعق، وتبقى فيه إلى النفخة الثانية وهي نفخة البعث، وفي فجر هذه الليلة، وهي ليلة البرزخ تكون نفخة البعث؛ لأن البرزخ وإن كان له وجهان: وجه إلى الدنيا ووجه إلى الآخرة، فهو إلى الدنيا أقرب. فانظر وتأمّل في هذا، فإنك لا تجد فيه تحديدًا لمدة بقاء هذه الأُمة، ولا لخراب الدنيا، وإنما فيه الإخبار أنّ الأُمّة المحمّدية إذا نظرت إلى شرع نبيِّها، يكون الاسم الربّ هو المتولِّي أمرها بحكمه فيها، وسلطانه عليها، إلى أن يكمل يوم الربّ. وإن أعرضت عن شرع نبيِّها ساعة تركها الاسم الرب بعزله عن الحكم فيها والتدبير لها، وتولّاها اسم آخر من الأسماء الإلـٰهيّة له يوم معلوم عنده تعالى في أيّة ساعة أعرضت عن شرع نبيِّها، وهو الذي ذكره سيدنا، هو معنى

الحديث الذي رواه جعفر بن عبد الواحد بلفظ: «**إن أحسنت أُمَتي فبقاؤها يوم من أيام الآخرة، وذلك ألف سنة، وإن أساءت، فنصف يوم**»[١].

أخبر ـ ﷺ ـ أنّ أُمّته إن أحسنت باتّباع شرعه والاستقامة عليه يكون لها يوم من أيام الآخرة، وهو ألف سنة، المسمّى بيوم الرب؛ فتكون تحت تدبير الاسم الرب وسلطانه، دون غيره من الأسماء الإلـٰهيّة. وإن أساءت في أثناء يوم الرب فتكون لها خمسمائة سنة، ولا بدَّ تحت حكم الربِّ وتدبيره. وتخرج بعد ذلك من تدبير الاسم الربِّ، وتدخل تحت حكم اسم غيره من الأسماء الإلـٰهيّة؛ فما في الحديث تصريح ولا إشارة إلى أنها تزيد على يوم الربِّ أو لا تزيد. وهو معنى الحديث الذي رواه الإمام أحمد بلفظ: «**إني لأرجو أن لا تعجز أُمَتي عند ربّها أن يؤخّرها نصف يوم**»[٢]

معناه: إني أؤمّل مِن ربِّي أن يعطي القوّة لأُمّتي على عمل الشريعة، فتكون بذلك عند ربِّها، أي تحت تدبير الاسم الرب وحكمه، ويؤخِّرها لذلك نصف يوم من أيام الرب، مع إمكان الزيادة على نصف يوم، والعنديَّة؛ هي المعيّة والمصاحبة، أخبرني بذلك شيخنا محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ؛ فما دامت غير عاجزة عن حمل شرع نبيِّها فهي عند ربها ومعه وتحت تصرّفه وتدبيره. فإذا عجزت عن حمل شرع نبيّها، تولّاها اسم غير الرب. فما تكون مع الربّ معية حكم وتدبير. وعلى كل حال، مدّة بقاء هذه الأُمّة متّصل بالآخرة، طال الزمان أو قصر، وكيف يفهم من الحديث الشريف ومن كلام سيدنا[٣] خلاف هذا الذي ذكرناه؟ وهو القائل في الباب الخامس[٣]: «فلا بدَّ من كمال ألف سنة لهذه الأُمّة، وهي في أوّل دورة الميزان، ومدّتها ستة آلاف سنة روحانية محقّقة؟» وقال في الباب التاسع: «وكان ينبغي على ما يزعم بعض الناس أن ينقضي التوالد من البشر بعد انقضاء سبعة آلاف سنة، ولم يقع الأمر على ذلك؛ فالتوالد إلى اليوم فينا، فتحقّق بهذا كم لآدم من السنين، وكم بقي إلى انقضاء الدنيا، وفناء البشر عن ظهرها، وانقلابهم إلى الدار الآخرة. وليس هذا بمذهب الراسخين في العلم. وإنما قال به شرذمة لا يعتدُّ بها». وقال في الباب الثاني

---

(١) أخرجه ابن حجر في فتح الباري (١١/٣٥١)، طبعة دار الفكر.

(٢) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٤٦٨). ورواه ابن كثير في البداية والنهاية (١٢/١٦٦) طبعة دار الفكر.

(٣) قول المصنّف: «سيدنا»: أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. وقوله: «في الباب الخامس» أي من كتابه «الفتوحات المكية».

عشر: «ولما كان ظهوره ـ ﷺ ـ بالميزان وهو العدل في الكون، كان مِن حكم الآخرة؛ فإن حركة الميزان متّصلة بالآخرة إلى دخول الجنّة والنار» إلى أن قال: «فكان وجود الزمان في الميزان العدل الروحاني، وفي الاسم الباطن لمحمّد ـ ﷺ ـ ثم استدار بعد انقضاء الدورة التي هي ثمانية وسبعون ألف سنة، ثم ابتدأت دورة أخرى من الزمان بالاسم الظاهر، فظهر جسم محمد ـ ﷺ ـ وظهرت شريعته». إلى أن قال: «وانتهت الدورة الزمانية إلى الميزان، لتكرار الدور، فظهر محمد ـ ﷺ ـ». وقال في باب آخر: «وجود الزمان بطالع الميزان، وقد انتهت الدورة إليه من أوّل مبعث رسول الله ـ ﷺ ـ ونحن اليوم في سلطانه»، فتلخَّص من هذا كله أنه ـ ﷺ ـ في ظهر سلطان الميزان، وأن مدّة حكم الميزان وسلطانه ستة آلاف سنة محقَّقة روحانية. ومعنى روحانيَّة؛ أنَّ حكم الميزان داخل في كلِّ شيء من معقول ومحسوس، وأن حكم الميزان وسلطانه متّصل بالآخرة إلى دخول الجنّة والنار؛ فلو حملنا الأوّلية في قوله: ظهر محمد ـ ﷺ ـ في أوّل حكم الميزان، على ما قبل النصف الأول والماضي من ظهور رسول الله ـ ﷺ ـ بجسمه الشريف إلى وقتنا، ألف وثلاثمائة وثلاث وأربعون سنة قمريّة، وفرضنا ألف سنة من ستّة آلاف، تكون معدودة من الآخرة. فانظر ماذا ترى بقي لهذه الأُمّة المحمّدية؟! والله أعلم وأحكم. وقد ورد هذا الوارد على روحي، وهي تعفر وجهها على العتبة الشريفة بالمدينة المنوّرة، وكان ذلك أوّل الليل، فحمدت الله وشكرته، وأحييت تلك الليلة إلى الصباح، ليلة دام تجلّيها فعظمت المنَّة فيها وكشف لنا فيها أشياء كنّا نعتقد خلافها، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

## الموقف السادس والتسعون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: الآية ٣٣].

اعلم أن كثيرًا من العلماء يتعجّبون من عدم اجتماع كلمة المسلمين على عليٍّ ـ عليه السلام ـ ومن نصرة حال المسلمين معاوية ـ رضي الله عنه ـ وما بان لهم وجه الحكمة في ذلك، من أن معاوية ـ رضي الله عنه ـ ليس له لا مِن السابقة في الإسلام ما لعليّ ـ عليه السلام ـ ولا له علم كعلمه، ولا زهد كزهده، ولا ورع كورعه، ولا شجاعة كشجاعته، ولا قرابة من رسول الله ـ ﷺ ـ كقرابته، ولا منقبة كمناقبه، حتى

أن بعض الصحابة، منهم سلمان الفارسي، وأبو ذرّ، والمقداد، وخباب، وجابر، وأبو سعيد الخدري، وزيد بن أرقم، وبعض التابعين، وأتباع التابعين، وبعض الأئمّة، كسفيان. . . إلى هلم جرًّا، يفضّلون عليًّا ـ عليه السلام ـ على الصديق ـ رضي الله عنه ـ فأخبرتهم أن لا يمكن لأحد من المسلمين، ممّن في عصر عليّ أن يخالف في أفضلية عليّ ـ عليه السلام ـ وأحقيّته بالأمر، من جميع الموجودين في ذلك الوقت، ولا يخالف في ذلك معاوية نفسه، ولا ينكره ـ رضي الله عنه ـ وما ينقله بعض كذبة المؤرِّخين المتعصِّبين؛ فهو افتراء عليه ـ رضي الله عنه ـ وإنما كان ما كان، وحصل ما حصل لكون قتلة عثمان ـ رضي الله عنه ـ المتمالئين على خلعه وقتلته كانوا مؤلّفين من أكثر قبائل العرب. ولما أفضت الخلافة إلى عليٍّ ـ عليه السلام ـ اختلطوا بعشائرهم. وكانت عشائرهم أكثر أتباع عليٍّ ـ عليه السلام ـ فحملتهم عشائرهم للعصبية المعروفة في العرب، حتى إنه نقل أن عليًّا ـ عليه السلام ـ قال يومًا في جيشه: «ليقم قتلة عثمان»، فقام الجيش كلُّه إلّا بعض أفراد، فرأى ـ عليه السلام ـ أنّ القود في ذلك الوقت غير ممكن فما تخلّف مَن تخلّف عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ إلّا كراهية الاجتماع مع قتلة عثمان ـ رضي الله عنه ـ، ولا انتصر معاوية ـ رضي الله عنه ـ إلّا على قتلة عثمان ـ رضي الله عنه ـ، لا على عليٍّ ـ عليه السلام ـ، فإن الله ـ تعالى ـ وعد وليَّ المقتول ظلمًا بالنصر، ومعاوية ـ رضي الله عنه ـ ما كان يطلب أولًا في الظاهر، والله يتولّى السرائر، إلّا دم عثمان من قتلته، وهو وليُّه، وإن كان يوجد مَن هو أقرب منه قرابة، ولكن رأى معاوية ـ رضي الله عنه ـ مَن هو أقرب منه عاجزًا عن طلب دم عثمان، فكان مجتهدًا مخطئًا له أجر واحد.

* * *

## الموقف السابع والتسعون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ﴿١﴾ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ﴿٢﴾ مِّنَ ٱللَّهِ ذِي ٱلۡمَعَارِجِ ﴿٣﴾ تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ ﴿٤﴾﴾ [المعارج: الآيات ١ - ٤].

أي من السنين المعروفة عندنا، مما نعدُّ. وفي هذه الآية إشارة إلى ما يقوله بعض أهل الكشف، وهو انقطاع العذاب عن أهل النار، الذين هم أهلها، بانقطاع حكم ذي المعارج. ومدّة حكمه خمسون ألف سنة. سمّي هذا اليوم يوم ذي المعارج، لكثرة عروج الملائكة إليه ـ تعالى ـ فيه، وإلى بعضهم بعضًا ليأخذ كلّ ملك

ممَّن فوقه في المرتبة أمر الله ـ تعالى ـ ومراده فيما يجريه، لكثرة الأحكام في هذا اليوم؛ فإنه يوم الجزاء للمكلّفين، مِن أوّل مكلّف إلى آخر مكلَّف من الجنّ والإنس، بالخير والشرِّ، على الأعمال الخيرية والشرِّية، بعد الوزن والتحقيق. والدنيا وإن كان فيها جزاء على الخير والشر: ، لكن على الغيب والجهل، وهنالك، في هذا اليوم، على المعاينة ورؤية الأعمال الخيرية والشرِّية، ورؤية الجزاء عليها كذلك. ولذا كان من أسماء هذا اليوم يوم الدين، والدين الجزاء، والجزاء وإن كان منه في الدنيا لكن على الحجاب بالوسائط. وأمّا هنالك فبغير واسطة حجاب، بل على الكشف والمعاينة، يتولّاه الملك الحقّ بذاته؛ ولذا قال:

﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٤].

ويوم ذي المعارج أطول أيام الأسماء الإلـٰهيّة، إلّا الاسم الرحمـٰن. وإن الأسماء الإلـٰهيّة لها أيام متفاضلة في المدد إلى الآن، وهو الزمان الذي لا ينقسم، وهو يوم الشأن، ويوم ذي المعارج، مِن أوّل قيام القيامة إلى أن تعمُّ الرحمة أهل النار، الذين هم أهلها، وما هم منها بمخرجين، فينقطع الغضب الإلـٰهي بانقطاع مدّة حكم ذي المعارج، وهي خمسون ألف سنة، ولا يبقى حكم من أحكام أسماء الانتقام والغضب، مع بقاء جهنَّم على حالها، من وجود أسباب العذاب. ولا يجدون لها ألمًا؛ لأن الحدود المقامة على الخلائق، أخذت حدَّها، وبلغت نهايتها، ففي الصحيح: «**تقول الأنبياء في هذا اليوم: إن ربّي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله**»[1]

يعنون يوم القيامة، يوم ذي المعارج، وبانقضاء حكم ذي المعارج يعزل الاسم الله، الاسم المنتقم، وما يجري مجراه من الأسماء الإلـٰهيّة، ويعطي الولاية والحكم المطلق للاسم الرحمـٰن الرحيم؛ لأن الاسم «الله» الجامع له الولاية والعزل في الأسماء الإلـٰهيّة، من حيث أنها لها دول، ولهذا هي الأسماء الإلـٰهيّة تخشى الاسم «الله»، فإنَّ كل اسم إلـٰهي يجب ظهور أثره في العالم دائمًا، والحكمة الإلـٰهيّة، لا تقتضي هذا، لاتّصال ما ذكرتموه، يلزم منه تعطيل أسماء الانتقام والغضب؛ لأنّا نقول: الأسماء الإلـٰهيّة نسب، لا تظهر إلّا بين منسوب ومنسوب إليه، ما هي أعيان وجودية عينية، أو نقول: كان الله ولا شيء معه، ولم يرجع إليه وصف لم يكن عليه

(١) أبو عوانة في المسند (١/ ١٧١) طبعة بيروت.

بخلقه المخلوقات، فكذلك هو يكون، أو نقول: يبقى تأثير أسماء الانتقام والغضب في صورة مجسّدة، كما قال شيخ الشيوخ أبو مدين ـ رضي الله عنه ـ لما روي له قوله ـ ﷺ ـ: «**لا يدخل الجنة مَن كان في قلبه مثقال ذرّة من كِبَر**».

صدق رسول الله ـ ﷺ ـ يدخل الكبر النار، وصاحبه الجنة؛ فيبقى تأثير أسماء الانتقام في صورة مجسَّدة. وتجسّد المعاني واقع شرعًا نقلًا وكشفًا. وبهذه الصور المجسَّدة يكون ملء الجنّة والنار، كما ورد في الصحيح: «أنه تعالى قال للجنّة والنار، لكلّ واحد منكما ملؤها»(١) وأمّا ما ورد في الأحاديث النبويّة: أن هذا اليوم، وهو يوم ذي المعارج، يكون على المؤمن قدر صلاة ركعتي الفجر، وعلى الكافر خمسين ألف سنة؛ فليس المراد أن مدّته الزمانية تكون قصيرة في حقّ المؤمن، طويلة في حقّ الكافر؛ وإنما المراد حكمه وولايته، يكون في حق المؤمن قصيرًا، كما مثل ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ؛ فإن المؤمن المراد في الحديث، ليس بينه وبين خروجه من ذي المعارج إلّا المدّة التي بين خروجه من قبره ودخوله الجنّة. فيتسلّمه الاسم الرحمٰن الرحيم، ومَن جرى مجراه من الأسماء الإلـٰهيّة، والمؤمن الذي لا يوقف لحساب ولا غيره هم ثلاث فرق: الأولى المعنية بقوله تعالى: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾ [السَّجدَة: الآية ١٦] الآية.

الثانية المعنية بقوله: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [النُّور: الآية ٣٧] الآية.

الثالثة المعنية بقوله: ﴿رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزَاب: الآية ٢٣] الآية.

وأمّا حكم الاسم ذي المعارج، وولايته في حقّ الكافر، فهو مدّة خمسين ألف سنة، كما ذكر الله؛ فإن الاسم الإلـٰهيّ ذي المعارج يجمع الضدَّين: الشدَّة من الاسم الشديد في قوم، والرفق من الاسم الإلـٰهيّ الرفيق في قوم، والعذاب من الاسم المعذّب في قوم، والنعيم من الاسم المنعم في قوم؛ بل يجمع بين الضدَّين في شخص واحد. ألَا ترى أصحاب الأعراف؟! فإنهم لا في الجنّة التي هي باطن سور الأعراف، ولا في النار التي هي ظاهر السور. ومن هنا يظهر أن سور الأعراف برزخ معقول حاجز بين الجنّة والنار؛ كما قال:

---

(١) رواه مسلم، كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبّارون والجنة يدخلها الضعفاء، حديث رقم (٣٦ ـ ٢٨٤٦). ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (٧٧٣٦).

﴿هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ [الفرقان: الآية ٥٣].

وجعل بينهما برزخًا وحجرًا محجورًا، يعني حدًّا معقولًا، كسائر الحدود في الأشياء؛ فإن الحدود برازخ تمنع من اختلاط الأشياء وعدم تمايزها، فقد بان وجه قصر يوم ذي المعارج على المؤمن. وأمّا ما ورد في الأخبار النبويَّة، وهو أن القيامة تقوم عشيّة يوم الجمعة، ولا يأتي وقت طلوع الشمس من يوم السبت إلّا وأهل الجنّة في الجنّة، وأهل النار في النار... فالمراد أهل الجنّة الذين هم أهلها، وهم الطوائف الثلاث الذين ذكرناهم، لا مطلق مَن يدخل الجنّة، فإن الذين يدخلون الجنّة، منهم مَن لا يدخلها إلّا بعد الحساب، ومنهم مَن لا يدخلها إلّا بعد وقوفه في بعض المواقف، أو أكثرها، أو كلّها، ومنهم مَن لا يدخلها إلّا بعد دخوله النار. وكذلك أهل النار، فالمراد أهل النار الذين هم أهلها، وهم ثلاث طوائف: الجبابرة، ومَن آذى الله ورسوله ـ ﷺ ـ والمصوّرون الصور التي تعبد من دون الله، فهٰؤلاء من قبورهم إلى النار، وأولئك من قبورهم إلى الجنّة، فافهم قوله ـ ﷺ ـ أهل الجنّة وأهل النار. ويبقى حكم الاسم الإلٰهي ذي المعارج في أهل النار الذين هم أهلها، إلى تمام يومه، وهو خمسون ألف سنة. وأمّا الذين يوقفون في الخمسين موقفًا التي ذكرها سيّدنا محيي الدين في الفتوحات المكيّة بالسند إلى عليٍّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ وهم بعض المؤمنين، والموحّدون من غير إيمان بنبيٍّ من الأنبياء حيث لم يرسل إليهم نبيٌّ؛ فإنَّ الموحدين من غير إيمان بنبيٍّ يسألون عن مكارم الأخلاق وحقوق المخلوقين، وهم متفاوتون في مدد الوقوف في تلك المواقف، مختلفون في سرعة النجاة والبطء. ثم تدركهم الشفاعات فلا يبقى في النار مؤمن ولا موحِّد توحيدًا عقليًّا، وتوقيفهم في تلك المواقف هو من الأحكام التي حكم الله بها عليهم وقت محاسبتهم.

* * *

## الموقف الثامن والتسعون بعد المائتين

قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [هُود: الآيات ١٠٥ - ١٠٨].

وقال تعالى: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ (١٩) يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ (٢٠) وَلَهُم مَّقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ (٢١) كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (٢٢)﴾ [الحجّ: الآيات ١٩ - ٢٢].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النّساء: الآية ٥٦].

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٤)﴾ [النُّور: الآية ٢٤].

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فُصّلَت: الآية ٢١].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فُصّلَت: الآية ٢٢].

فهذه الآيات وأمثالها نصٌّ صريح قاطع في إثبات عذاب الإنسان يوم القيامة وشهادة الجوارح عليه. والإنسان عبارة عن مجموع ثلاثة أشياء: جسم مشتمل على جوارح: لسان ويد ورجل وعين وأذن وجلد... وعلى نفس حيوانية لها الحسُّ والشهوة والغضب. ونفس ناطقة حاكمة على الجسم بما فيه مدبِّرة له. فهل العذاب واقع على الجميع؟ أو على الجوارح، وهم الشهود العدول؟ أو على النفس الحيوانية وهي غير مكلَّفة ولا مخاطبة بشيء؟ أو على النفس الناطقة المكلَّفة المخاطبة؟ وهي روح الله الطاهرة المقدَّسة؟

فاعلم أنّ سيدنا إمام أهل الكشف والوجود محيي الدين الحاتمي ـ رضي الله عنه ـ قال في الباب التاسع والستّين من الفتوحات المكيّة في فضل المشي مع الجنازة، وذكر حديث قيامه ـ ﷺ ـ لجنازة رآها، فقيل له: إنها جنازة يهودي!! فقال ـ ﷺ ـ: أليست نفسًا[1]؟!

وأمّا قوله ـ ﷺ ـ في هذا: أليست نفسًا؟! في حقِّ يهودي!! فإنه أرجى ما يتمسّك به أهل الله، إذا لم يكونوا من أهل الكشف، وكانت بصائرهم منوّرة بالإيمان

(١) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب مَن قام لجنازة يهودي، حديث رقم (١٣١٢). ورواه مسلم، كتاب الجنائز، باب القيام للجنازة، حديث رقم (٨١ ـ ٩٦١).

في شرف النفس الناطقة، وأن صاحبها إن شقي بدخول النار فهو كمن يشقى هنا بأمراض النفس من هلاك ماله وخراب منزله وفقد ما يعزُّ عليه، ألمًا روحانيًا لا ألمًا حسِّيًا. فإن ذلك حظ الروح الحيواني، وهذا كلُّه غير مؤثر في شرفها، فإنها منفوخة من الروح المضاف إلى الله بطريق التشريف؛ فالأصل شريف. ولما كانت من العالم الأشرف، قام لها رسول الله ـ ﷺ ـ لكونها نفسًا، فقيامه لعينها، وهذا إعلام بتساوي النفوس في أصلها.

وقال أيضًا في الباب المذكور، في وقت صلاة الظهر: فأرباع الإنسان: ظاهره وباطنه، الذي هو قلبه، ولطيفته التي هي روحه المخاطب منه وطبيعته، فظاهره وقلبه وروحه لا ينفكُّ عن عبادة أصلًا تتعلّق به. فإمّا أن يطيع، وإمّا أن يعصي، والربع الواحد طبيعته.

**وقال** في الباب السبعين، في وصل، في ذكر ما تجب به الزكاة: فإن هذه الأعضاء المكلَّفة هي طاهرة بحكم الأصل، فإنها على الطهارة الأولى، ولا تزول عنها تلك الطهارة والعدالة. ألَا تراها تشهد يوم القيامة، وتقبل شهادتها لزكاتها الأصلية وعدالتها؟! فإن الأصل في الأشياء العدالة؛ لأنها من أصل طاهر، والجرحة طارئة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: الآية ٣٦].

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النُور: الآية ٢٤].

وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فُصّلَت: الآية ٢١].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فصلت: الآية ٢٢].

فهذا كلُّه إعلام من الله لنا: أن كلَّ جزء فينا شاهد عدل زكيٌّ مرضيٌّ وذلك بشرى خير لنا. ولكن أكثر الناس لا يعلمون صورة الخير فيها، فإن الأمر إذا كان بهذه المثابة يرجى أن يكون المآل إلى خير، وإن دخل النار؛ فإنَّ الله أجلّ وأعظم وأعدل مِن أن يعذِّب مكرهًا مقهورًا، وقد قال:

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: الآية ١٠٦].

وقد ثبت حكم المكره في الشرع، وعلم حدّ المكره الذي اتّفق عليه، والمكره الذي اختلف فيه. وهذه الجوارح من المكرهين، المتّفق عليه أنهم مكرهون؛ فتشهد

هذه الأعضاء بلا شكَّ على النفس المدبِّرة لها، السلطانة عليها. والنفس هي المطلوبة عند الله، عند حدوده المسؤولة عنها، وهي مرتبطة بالحواس والقوى. لا انفكاك عن هذه الأدوات الجسميَّة الطبيعة العادلة الزكية المرضية المسموع قولها، ولا عذاب للنفس إلّا بواسطة تعذيب هذه الجسوم، وهي التي تحسُّ بالآلام المحسوسة لسريان الروح الحيواني فيها، وعذاب الله النفس بالهموم والغموم وغلبة الأوهام والأفكار الرديئة، وما ترى في رعيتها مما تحسُّ به من الآلام ويطرأ عليها من التغييرات، كلُّ صنف بما يليق به من العذاب. وقد أخبر بمآلها لإيمانها إلى السعادة، لكون المقهور غير مؤاخذ بما جبر عليه. وما عذّبته الجوارح بالآلام إلّا لإحساسها أيضًا باللذَّة فيما نالته، من حيث حيوانيّتها، فافهم؛ فصورتها صورة من أُكره على الزنا وفيه خلاف. والنفس غير مؤاخذة بالهمِّ ما لم تعمل ما همَّت به الجوارح. والنفس الحيوانية مساعدة بذاتها لذاتها، مع كونها من وجه مجبورة، فلا عمل للنفوس إلَّا بهذه الأدوات، ولا حركة في عمل للأدوات إلّا بالأغراض النفسيّة؛ فكما كان العمل بالمجموع، وقع العذاب بالمجموع. ثمّ تقضي عدالة الأدوات في آخر الأمر إلى سعادة المؤمنين، فيرتفع العذاب الحسّي. ثم يقضي حكم الشرع الذي رفع عن النفس ما همَّت به، فيرتفع أيضًا العذاب المعنوي عن المؤمن، فلا يبقى عذاب معنوي ولا حسي على أحدٍ من أهل الإيمان، وبقدر قصر الزمان في الدار الدنيا لذلك العمل، لوجود اللذّة فيه، وأيّام النعيم قصار. تكون مدّة العذاب على النفس الناطقة والحيوانية الدرَّاكة، مع قصر الزمان المطابق لزمان العمل؛ فإن أنفاس العموم طوال. فما أطول الليل على أصحاب الآلام، وما أقصره بعينه على أصحاب اللذّات والنعيم، فزمان الشدَّة طويل على صاحبه، وزمان الرخاء قصير.

**وقال** في الباب السابع والأربعين ومائة: جلد الإنسان وجوارحه وشعره وبشره ناطق بتسبيح الله تعالى، ولهذا تشهد يوم القيامة على النفس الناطقة الكافرة الجاحدة. قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فُصّلَت: الآية ٢١].

**وقال**: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النُّور: الآية ٢٤].

فهم عدول وشهادتهم مقبولة.

وقال في الباب الثامن والسبعين ومائة: كما هي الجوارح منَّا، وحيوانيَّتنا بحكم النفس الناطقة لا تقدر على مخالفتها؛ لأنها كالآلات لها تصرفها كيف تريد في مرضاة الله وغير مرضاته، وكلُّ جزء من جوارح الإنسان، إذا ترك بالنظر إلى نفسه لا يتمكَّن

له أن يتصرّف إلّا فيما يرضى الله، فإنه وجميع ما في الوجود بهذه المثابة إلّا الثقلان، وهو قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: الآية ٤٤].

يريد التسبيح الثناء على الله، لا للجزاء؛ لأنه في عبادة ذاتية لا يتصوّر معها طلب مجازاة. فهذا من حبّه له سبحانه، إلَّا بعض النفوس الناطقة، لما جعل لها في معرفة الله القوَّة المفكّرة، لم تفطر على العلم بالله. ولهذا قبض عليها في قبض الذريّة من ظهورهم، وأشهدهم على أنفسهم، شهادة قهر، فسجدت كرهًا لا طوعًا من أجل القبض عليها. ثم أرسلها مسرَّحة من تلك القبضة الخاصَّة، وهي مقبوض عليها من حيث لاتشعر، فتخيّلت أنها مسرَّحة. فلما وجدت مدبِّرة لهذا الهيكل المظلم جرت في الأُمور بحسب ما يعطيها غرضها، لا تحب من الأمور إلّا ما يلائم طبعها، وغفلت عن مشهد الإقرار بالربوبيّة عليها لموجدها.

**وقال** في الباب الموفى ثلاثمائة، بعد ما ذكر طاعة كلّ مخلوق لله غير الإنسان وعبادتهم الذاتية، ما نصّه: فيلحق الإنسان بهؤلاء، مِن حيث طبيعته، لا من حيث لطيفته، بما هي مدبِّرة لهذا الجسم، ومتولِّدة عنه. فيدخل عليها الخلل من نشأتها، فجسده كلُّه من حيث طبيعته طائع كلُّه مشفق، وما مِن جارحة منه إذا أرسلها العبد جبرًا في مخالفة أمر إلـهيّ إلَّا وهي تناديه لا تفعل، لا ترسلني فيما حرَّم عليك إرسالي، إني شاهدة عليك، لا تتبَّع شهوتك، وتبرأ إلى الله من فعله بها. وكلُّ قوة وجارحة فيه بهذه المثابة، وهم مجبرون تحت قهر النفس المدبِّرة لهم وتسخيرها. فينجيهم الله ـ تعالى ـ دونه من عذاب يوم أليم، إذا أخذه الله يوم القيامة وجعله في النار. فأمّا المؤمنون الذين يخرجون إلى الجنّة بعد هذا فيميتهم الله فيها إماتة كرامة للجوارح، حيث كانت مجبورة فيما قادها إلى فعله، فلا تحسُّ بالألم، وتعذّب النفس وحدها في تلك الموتة، كما يعذَّب النائم فيما يراه في نومه، وجسده في سريره، وفرشه على أحسن الحالات. وأمّا أهل النار الذين قيل لهم: إنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، فإنّ جوارحهم أيضًا بهذه المثابة، ألا تراها تشهد عليهم يوم القيامة؟! فأنفسهم لا تموت في النار لتذوق العذاب، وجوارحهم لا تحيي في النار حتى لا تذوق العذاب. فعذابهم نفسي في صورة حسيَّة من تبديل الجلود وما وصف الله من عذابهم. كلُّ ذلك تقاسيه أنفسهم، فإنه قد زالت الحياة من جوارحهم، فهم ينضجون كما ينضج اللحم في القدر. أتراه يحسّ بذلك؟! بل له نعيم إذا كان ثَمَّ حياة، يجعل الله في ذلك نعيمًا وآلامًا، تحمله النفوس كشخص يرى بعينه نهب ماله وخراب ملكه وإهانته. فالملك مستريح بيد مَن وصل إليه، والأمير معذَّب بخرابه،

وإن كان بدنه سليمًا من العِلل والأمراض الجسمية، ولكن هو أشدُّ الناس عذابًا، حتى إنه يتمنّى الموت ولا يرى ما رآه.

**وقال** في الباب الموفى عشرين وثلاثمائة: القبضتان وهما العالمان، عالم السعادة وعالم الشقاوة، ما منهم جارحة ولا فيهم جوهر فرد إلّا وهو مسبِّح له مقدِّس لجلاله، غير عالم بما تصرفه فيه نفسه المدبِّره المكلَّفة، التي كلَّفها الله عبادته، والوقوف بهذه الجوارح، وبعالم ظاهرها عندما حدَّ له. فلو علمت الجوارح ما تعلمه النفس مِن تعيين ما هو معصية وما هو طاعة؛ ما وافقت النفس على مخالفة أصلًا، فإنها ما تعاين شيئًا من الموجودات إلّا مسبّحًا له مقدّسًا لجلاله. غير أنها أُعطيت من الحفظ القوَّة العظيمة، فلا تصرفها النفس في أمر إلّا وتحفظ على ذلك الأمر وتعلمه. والنفس تعلم أن ذلك طاعة أو معصية. فإذا وقع الإنكار يوم القيامة، عند السؤال من هذا النفس يقول الله لها: نبعث عليك شاهدًا من نفسك، فتقول في نفسها: مَن يشهد عليَّ؟! فيسأل الله الجوارح عن تلك الأفعال التي صرفها فيها، فيقول للعين: قل لي فيما صرفك. فتقول: يا ربِّ، نظر بي إلى أمر كذا وكذا. وتقول الأذن: أصغى بي إلى كذا وكذا. وتقول اليد: بطش بي كذا وكذا. والرجل كذلك، والجلود كذلك، والألسنة كذلك.. فيقول الله: هل تنكر شيئًا من ذلك؟! فيحار فيقول: لا. والجوارح لا تعرف ما الطاعة ولا المعصية، فيقول الله: ألم أقل لك على لسان رسولي وفي كتبي: لا تنظر إلى كذا، ولا تسمع إلى كذا؟! ولا تصغ إلى كذا ولا تبطش بكذا؟! ويبيّن له جميع ما تعلّق من التكليف بالجوارح. ثمَّ يفعل كذلك في الباطن، فيما حجر عليه من سوء الظن وغيره. فإذا عذبت النفس في دار الشقاء، بما يمسُّ الجوارح من النار، وأنواع العذاب. فأمّا الجوارح فتستعذب جميع ما يطرأ عليها من أنواع العذاب، ولذا سمِّي عذابًا؛ لأنها تستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار، حيث تنتقم لله. وكذلك الجوارح حيث جعلها الله محلًا للانتقام من تلك النفس، التي كانت تحكم عليها. والآلام تختلف على النفس الناطقة، بما تراه في ملكها، وبما تنقله إليها الروح الحيواني، فإن الحسّ ينقل إلى النفس الآلام في تلك الأفعال المؤلمة. والجوارح ما عندها إلّا النعيم الدائم في جهنَّم، مثل ما هي الخزنة عليه، ممجَّدة لله، مستعذبة لما يقوم بها من الأفعال، كما كانت في الدنيا، فيتخيّل الإنسان أن العضو يتألّم لإحساسه في نفسه بالألم، وليس كذلك. إنما هو المتألِّم بما تحمله الجارحة، ألا ترى المريض؟! لا شكَّ أن النائم حيٌّ والحسُّ عنده موجود. والجرح الذي يتألَّم به في يقظته موجود. ومع هذا لا يجد النائم ألمًا؛ لأن الواجد للألم قد

صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى البرزخ، فما عنده خبر، فارتفعت الآلام الحسيّة وبقي في البرزخ على ما يكون عليه. إمّا في رؤيا مفزعة: فيتألّم، أو في رؤيا حسنة، فيتنعّم؛ فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل، فإذا استيقظ المريض، وهو رجوع نفسه إلى عالم الشهادة، قامت به الآلام والأوجاع فقد تبيَّن لك إن كنت عاقلًا: مَن يحمل الألم منك، ومَن يحسُّ به ممّن لا يحمل، ولا يحسُّ به. ولو كانت الجوارح تتألم لأنكرت كما تنكر النفس وما كانت تشهد. قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فصلت: الآية ٢٢].

**وقال:** ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: الآية ٣٦].

فاسم «كان» هو النفس، يسأل النفس عن سمعه وبصره وفؤاده، كما قرّرناه. يقال له: ما فعلت برعيّتك؟ ألا ترى الوالي الجائر، إذا أخذه الملك وعذَّبه عند استغاثة رعيَّته به، كيف تفرح الرعيَّة بالانتقام من واليها؟! كذلك الجوارح، يكشف لك يوم القيامة عن فرحها ونعيمها، بما تراه في النفس، التي كانت تدبِّرها في ولايتها عليها؛ لأن حرمة الله عظيمة عند الجوارح، ألا ترى العصاة من المؤمنين كيف يميتهم الله في النار إماتة كما ينام المريض هنا، فلا يحسُّ بالألم، عناية من الله بما ليس من أهل النار؟! حتى إذا عادوا حممًا أخرجوا مِن النار. فلو كانت الجوارح تتألَّم، لوصفها الله بالألم في ذلك الوقت، ولم يَرد بذلك كتاب ولا سنَّة. فإن قلت: فما فائدة حرقها حتى تعود حممًا؟! قلنا: كلُّ محلٍّ يعطي حقيقتُه لذلك المحل، يعطي هذا الفعل في الصور. ألَا ترى الإنسان إذا قعد في الشمس يسودّ وجهه؟! والشقة إذا نشرت وتتبعت بالماء، كلما نشفت تبيضُّ؟! فهل أعطى ذلك إلا المحل المخصوص والمزاج المخصوص؟! فلم يكن المقصود العذاب. ولو كان لم يمتهم الله فيها إماتة، فإن محل الحياة في النفوس، كطلب النعيم أو الألم، بحسب الأسباب المؤلمة والمنعمة. فالقوابل هي الموصوفة بما ذكرناه، وإذا أحياهم الله ـ تعالى ـ وأخرجهم، ونظروا إلى تغيير ألوانهم، وكونهم قد صاروا حممًا ساءهم ذلك. فينعم الله عليهم بالصورة التي يستحسنونها، فينشئهم الله عليها ليعلموا نعمة الله عليهم، حين نقلهم ممّا يسؤهم إلى ما يسرُّهم. فقد علمت يا أخي من يتعذَّب منك ومَن يتنعَّم. وما أنت سواك، فلا تجعل رعيَّتك تشهد عليك فتبوء بالخسران، وقد ولَّاك الله الملك وأعطاك اسمًا مِن أسمائه، فسمَّاك ملكًا مطاعًا فلا تجُرْ ولا تخف، فإن ذلك ليس من صفة مَن ولَّاك.

**وقال** في الباب الثالث والأربعين وثلاثمائة: فبالرحمة المركبة ضم أجزاء الأجسام بعضها إلى بعض، حتى ظهرت أعيانها صورًا قائمة، وبالرحمة المركَّبة من المنزل الثاني، ركَّب المعاني والصفات والأخلاق والعلوم في النفس الناطقة والنفس الحيوانية الحاملة للقوى الحسيَّة. وبالرحمة الثالثة المركَّبة ضمَّ النفوس الناطقة إلى تدبير الأجسام، فهو تركيب روح وجسم. وهذا النوع من التركيب هو الذي يتّصف بالموت، فأبرز المدبِّر هذه النفوس من أبدانها، بتوجّه النفخ الإلـهيّ عليها من الروح المضاف إليه تعالى. فركبها المدبِّر مع الجسم الذي تولَّدت عنه، وهو تركيب اختيار. ولو كان تركيب استحقاق ما فارقه بالموت، وجعله مدبّرًا لجسد آخر برزخي، وألحق هذا بالتراب، ثم ينشىء له نشأة أخرى يركِّبه فيها بالآخرة. فلما اختلفت المراكب علمنا أن هذا العين الذي هو أُمٌّ لهذه النفس الناطقة المتولِّدة عنه، ما هي مدبِّرة له بحكم الاستحقاق، لانتقال تدبُّرها إلى غيره. وإنما للجسم الذي تولَّدت عنه هذه النفس. من الحق أنها ما دامت مدبِّرة له، لا تحرك جوارحه إلَّا في طاعة الله ـ تعالى ـ وفي الأماكن والأحوال التي عيَّنها الله على لسان الشارع لها، هذا يستحقُّ عليه هذا الجسم، لما له عليه من حقِّ الولادة، فمن النفوس مَن هو ابنٌ بارٌّ، فيسمع لأبويه ويطيع، وفي رضاهما رضاء الله، قال عزّ وجلّ: ﴿أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي﴾ [لقمَان: الآية ١٤] (من الوجه الخاص).

﴿وَلِوَٰلِدَيۡكَ﴾ [لقمَان: الآية ١٤] (من الوجه السببي).

ومن النفوس مَن هو ابن عاقٌ، فلا يسمع ولا يطيع. فالجسم لا يأمر النفس إلّا بخير، ولهذا يشهد على ابنه يوم القيامة، جلود الجسم، وجميع جوارحه؛ فإن هذا الابن قهرها وصرفها حيث يهوى.

**وقال** في الباب الرابع والأربعين وثلاثمائة: ورد في الحديث الصحيح، عن رسول الله ـ ﷺ ـ أنّه قال: «**أمّا أهل النار، الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون. ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم**»[(١)]

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، حديث رقم (٣٠٦ ـ ١٨٥). ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (١١٠٢٢). ورواه ابن حبان في صحيحه، باب فرض الإيمان، ذكر الأخبار بأنهم يعودون بيضًا بعد أن كانوا فحمًا يرش أهل الجنة عليهم الماء، رقم (١٨٣).

ولم يخصِّص ـ ﷺ ـ أمَّة من أمَّة، فإنه ما قال: مِن أمتي، فهذه رحمة عامَّة في مَن ليس من أهل النار. ثم قال ـ ﷺ ـ: فأماتهم الله فيها إماتة، فأكّده بالمصدر، فهذا كلُه قبل ذبح الموت، وإنما أماتهم حتى لا يحسُّوا بما تأكل النار منهم؛ فإن النفوس المتألِّمة هي الموحِّدة المؤمنة، فيمنع التوحيد والإيمان قيام الألم والعذاب بها. والحواس، أعني الجسوم، كلُّها مطيعة لله، فلا تحسُّ بآلام الإحراق الذي يصيرهم حممًا. فإن الميت لا يحس بما يفعل به، وإن كان يعلمه، فما كلُّ ما يعلم يحس به، فرفع الله العذاب عن الموحدين والمؤمنين، وإن دخلوا النار؛ فما أدخلهم الله النار إلّا لتحقّ الكلمة الإلـٰهيّة، ويقع التمييز بين الذين اجترحوا السيِّئات وبين الذين عملوا الصالحات، فهذا حديث صحيح، يعمُّ الناس، ويبقى العذاب على أهل النار الذين هم أهلها، يجري إلى أجل مسمّى عند الله.

**وقال** في الباب الثامن والخمسين وثلاثمائة: إن النفس الناطقة سعيدة في الدنيا والآخرة، لا حظّ لها في الشقاء؛ لأنها ليست مِن عالم الشقاء، إلَّا أن الله ركَّبها هذا المركب البدني المعبَّر عنه بالنفس الحيوانيّة، فهي لها كالدابَّة، وهي كالراكب عليها. وليس للنفس الناطقة في هذا المركب الحيواني إلَّا بها على الطريق المستقيم، الذي عيَّنه لها الحق؛ فإن أجابت النفس الحيوانية لذلك فهي المركب الذلول المرتاض. وإن أبَتْ فهي الدابة الجموح. كلُّما أراد الراكب أن يردَّها إلى طريق حرنت عليه وجمحت وأخذت يمينًا وشمالًا لقوَّة رأسها وسوء تركيب مزاجها. فالنفس الحيوانيّة ما تقصد المخالفة، ولا تأتي المعصية انتهاكًا لحرمة الشريعة، وإنما تجري بحسب طبعها؛ لأنها غير عالمة بالشرع، واتّفق أنها على مزاج لا يوافق راكبها على ما يريد منها، والنفس الناطقة لا يتمكَّن لها المخالفة؛ لأنها مِن عالم العصمة والأرواح الطاهرة، فإذا وقع العذاب يوم القيامة فإنما يقع على النفس الحيوانيَّة، كما يضرب الراكب دابّته إذا جمحت وخرجت عن الطريق الذي يريد صاحبها أن يمشي بها عليه. ألا ترى الحدود في الزّنا والسرقة والمحاربة والافتراء... إنما محلُّها النفس الحيوانية البدنية؟! وهي التي تحسّ بألم القتل وقطع اليد وضرب الظهر، فقامت الحدود على الجسم، وقام الألم بالنفس الحسَّاسة الحيوانية التي يجتمع فيها جميع الحيوان المحسّ للألم. فلا فرق بين محلّ العذاب من الإنسان وبين جميع الحيوان في الدنيا والآخرة. والنفس الناطقة ـ على شرفها مع عالمها ـ في سعادتها الدائمة. ألَا ترى إلى النبي ـ ﷺ ـ قد قام إلى جنازة يهودي؟! فقيل له: إنها جنازة يهودي!! فقال ـ ﷺ ـ «أليست نفسًا»؟! فما علَّل بغير ذاتها، فقام إجلالًا لها وتعظيمًا لشرفها ومكانتها. وكيف لا

يكون لها الشرف؟! وهي منفوخة من روح الله؟! فهي من العالم الأشرف الملكي الروحاني عالم الطهارة. فلا فرق بين النفس الناطقة مع هذه النفس البدنية الحيوانية، وبين الراكب على الدابّة في الصورة. فإمّا جموح وإمّا ذلول، فقد بان لك أن النفس الناطقة، ما عصت. وإنما النفس الحيوانية ما ساعدتها على ما طلبت منها، وأن النفس الحيوانية ما خوطبت بالتكليف فتوصف بطاعة أو معصية، فاتّفق أن كانت جموحًا اقتضاه طبعها، لمزاج خاصٍّ، فاعلم ذلك.

**وقال** في الباب التاسع والستين وثلاثمائة، في الوصل الرابع عشر: فالنفوس السعيدة مراكبها النفوس الحيوانية في ألذّ عيش وأرغده يوم القيامة. أعطاها ذلك الموطن، كما أنها في أشدّ ألم وأضيق حبس إذا شقيت وحبست في المكان الضيّق؛ كما قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أُلْقُوا۟ مِنْهَا﴾ [الفُرقان: الآية ١٣]، (يعني من جهنم).

﴿مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ دَعَوْا۟ هُنَالِكَ ثُبُورًا﴾ [الفُرقان: الآية ١٣].

هذه أحوال النفوس الحيوانية، والنفوس الناطقة ملتذّة بما تعلمه من اختلاف أحوال مراكبها؛ لأنها في مزيد علم بذلك، إلـٰهي مناسب، ألا ترى ذوقًا هنا في شخصين؟! لكلٍّ واحد منهما نفس ناطقة ونفس حيوانية. فيطرأ على كل واحد من الشخصين سبب مؤلم، فيتألّم به الواحد، ويتنعّم به الآخر، لكون الواحد وإن كان ذا نفس ناطقة، فحيوانيّته غالبة عليه، فتبقى النفس الناطقة منه معطّلة الآلة الفكرية النظرية. والآخر لم تتعطّل نفسه الناطقة عن نظرها وفكرها ومشاهدتها. ومِن أين قام بنفسها الحيوانية ذلك الأمر المؤلم؟ حتى يوصلها ذلك إلى السبب الأول، فتتبعها في ذلك النفس الحيوانية، فيزول عنها الألم مع وجود السبب؟! وكلا الشخصين ـ كما قلنا ـ ذو نفس ناطقة وسبب مؤلم؟! فارتفع الألم في حقّ أحد الشخصين، ولم يرتفع في حقّ الآخر؛ فإن الحيوان بنور النفس الناطقة يستضيء. فإذا صرفت النفس الناطقة نظرها إلى جانب الحقّ تبعها نورها، كما يتبع نور الشمس بغروبها وأفولها، فتلتذُّ النفس الحيوانيّة بما يحصل لها مِن الشهود، لما لم تره قبل ذلك. فلا لذّة ولا ألم إلّا للنفوس الحيوانية. إن كان كما ذكرناه فلذّة علمية. وإن كان ملائمة طبع ومزاج ونيل غرض فلذّة حسيّة. والنفس الناطقة علم مجرّد، لا يحتمل لذّة ولا ألمًا، ويطرأ على الإنسان الذي لا علم له بالأمر على ما هو عليه في نفسه، تلبيس وغلط، فيتخيّل أن النفس الناطقة لها التذاذ بالعلوم، حتى قالوا بذلك في الجناب الإلـٰهيّ، وأنه بكماله مبتهج. فانظر يا أخي ما أبعد هؤلاء مِن العلم بحقائق الأمور؟! وما أحسن قول الشارع: «**مَن عرف نفسه عرف ربّه**».

فلم ينسب إليه إلا ما ينسبه لنفسه، فتعالى الله وجلَّ عن أن يحكم عليه حال أو محل، بل لله الأمر من قبل ومن بعد، عصمنا الله وإيّاكم من الآفات، وبلغ بنا أرفع الدرجات، وأبعد النهايات.

**وقال** في الباب الإحدى والثمانين وثلاثمائة: فلو تعلَّقت همة الرسول بتحريك الألسنة بالشهادة بالتوحيد، من غير إرادة الباطن لها لوقعت عمومًا. ولكن لا تنفع صاحبها، وإن كانت تنفع لسانه. فإن لسانه ما عصى الله قطّ مِن حيث نفسه، وإنما وقعت فيه المخالفة، لا منه، مِن حركة لمريد تحريكه؛ فهو حيث لم يعطَ الدفع عن نفسه، لكونه من آلات النفس؛ فهو طائع مِن ذاته. ولو فتح الله سمع صاحبه لنطق اللّسان الذاتي. إذا جعلته النفس يتلفظ بمخالفة ما أراد الشارع أن يتلفّظ به لبهت. فلهذا قلنا: إن المخالفة فيه للجبر، لا منه. فإنه طائع بالذات، شاهد عدل على محرّكه؛ كما ورد:

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: الآية ٢٤].

وكذلك كلُّ جارحة مصرفة من سمع وبصر وفؤاد وجلد وعصب فرج ونفس وحركة:

والناس في غفلة عما يُرادُ بِهم وَفي عِمَاية عمَّا هم عليه لهُ

فالإنسان سعيد، من حيث نشأته الطبيعية، ومن حيث نفسه الناطقة بانفراد كلِّ نشأة عن صاحبتها. وبالمجموع ظهرت المخالفة، وما عين المخالفة إلَّا التكليف. فإذا ارتفع التكليف، حيث ارتفع؛ ارتفع الحكم بالمخالفة. ولم تبق إلَّا موافقة دائمة وطاعة ممكن لواجب مستمرة، كما هو في نفس الأمر في وقت المخالفة، مطيع للمشيئة، مخالف لأمر الواسطة، للحسد الذي في الجنس.

**وقال** في الباب السابع والسبعين وأربعمائة: فالرجل كلُّ الرجل، مَن ظهر بصورة الحقّ في عبودة محضة، فأعطى كلّ ذي حقٍّ حقَّه، ويبدأ بحقِّ نفسه، فإنها أقرب إليه من كلِّ مَن توجَّه له عليه حقّ من المخلوقين، وحقُّ الله أحقُّ بالقضاء. وحقَّ عليه إيصال كلِّ حقٍّ إلى من يستحقّه، ولمثل هذا فليعمل العاملون؛ إذ ولا بدَّ من إضافة العمل إلينا، فإن الله أضاف الأعمال إلينا، وعيَّن لها محالها وأمكنتها وأزمنتها وأحوالها، وأمرنا بها وجوبًا وندبًا وتخييرًا، كما أنه نهانا عزَّ وجلَّ عن أعمال معينة،

عيَّن محالها وأماكنها وأزمانها وأحوالها تحريمًا وتنزيهًا، وجعل لذلك كلِّه جزاء بحساب وبغير حساب، مِن أمور ملذَّة وأمور مؤلمة، دنيا وآخرة. وخلقنا وخلق فينا مَن يطلب الجزاء الملذّ وينفر بالطبع من الجزاء المؤلم، وجعل لي عليَّ حقًّا في رعيَّتي؛ إذ خلق لي نفسًا ناطقة مدبِّرة عاقلة مفكِّرة مستعدَّة لقبول جميع ما كلَّفها به، وهي محل خطابه، المقصودة بتكليفه، وامتثال أوامره ونواهيه، والوقوف عند حدوده ومراسمه، حيث حدَّ لها ورسم في حقِّ الحقّ وحقّ نفسه وحقِّ غيره، فيطالبه أصحاب الحقوق بحقوقهم نطقًا وحالًا ظاهرًا وباطنًا، فيطلبه السمع بحقِّه والبصر واللّسان واليدان والبطن والفرج والقدمان والقلب والعقل والفكر والنفس النباتية والحيوانية والغضبية والشهوانيَّة والحرص والأمل والخوف والرجاء والإسلام والإيمان والإحسان. . . وأمثال هؤلاء، مِن عالمه المتّصل به، وأمره الحقُّ أن لا يغفل عن أحد من هؤلاء، أولًا. ويصرفهم في المواطن التي عيَّن له الحقّ وجعل هذه القوى كلَّها متوجِّهة على هذه النفس الناطقة بطلب حقوقها، وجعلها كلَّها ناطقة بتسبيح الله ـ تعالى ـ جعلًا ذاتيًا لا تنفكّ عنه، وجعل هذه الحقوق التي توجَّهت لها على النفس الناطقة الحاكمة على الجامعة نائبة الحقّ، جزاء لما هي عليه من تسبيح الله بحمده دنيا وآخرة. وما منهم مَن يخالف أمر الله، وأنه إذا وقعت المخالفة منهم، فجرًا يجرُّهم على ذلك الوالي عليهم، الذي أمروا بالسمع والطاعة له؛ فإن جار فلهم وعليه، وإن عدل فلهم وله، ولم يعط الله هؤلاء الرعايا الذين ذكرناهم المتّصلين به قوَّة الامتناع ممّا يجرهم على فعله، بخلاف ما خرج عنهم ممّن له أمرٌ فيهم، ثمّ أن الله نعت لهم الجزاء الحسِّي، وأشهدهم إياه في الحياة الدنيا مشاهدة عين، فرأى ما وقع له برؤيته من الالتذاذ ما لا يقدِّر قدره، وما التذَّ به إلَّا مَن يطلب ذلك من رعيَّته. فأخذ يسأل حقَّه من ذلك وأن لا يمنعه. وفي مثل هذا فليتنافس المتنافسون، وأي نفاسة أعظم مِن هذا؟! فالعارف المكمَّل المعرفة، يعلم أنَّ فيه مَن يطلب مشاهدة ربِّه ومعرفته الفكرية والشهودية، فتعيَّن عليه أن يؤدّي إليهم حقَّهم من ذلك، وعلم أن فيه مَن يطلب المآكل الشهيَّة، التي تلائم مزاجه، والمشرب والمنكح والمركب والملبس والسماع والنعيم الحسِّي المحسوس، فتعيّن عليه أيضًا أن يؤدي إليهم حقوقهم من ذلك الذي عين لهم الحق. ومن كان هذا حاله؛ كيف يصحُّ له أن يزهد في شيء من الموجودات؟! وما خلقها الله إلّا له؟! إلَّا أنه مفتقر إلى علم ما هو له، وما هو لغيره، لئلّا يقول كلَّ شيء هو له، فلا ينظر من الوجوه الحسان إلَّا ما يعلم أنه له، وما يعلم أنه لغيره، يكفُّ بصره ويغضّه عنه، فإنه محجور عليه ما هو لغيره.

**وقال** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثاني عشر وخمسمائة: يقول الله تعالى إخبارَ عنهم:

﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ﴾ [فُصِّلت: الآية ٢١].

أي بالشهادة عليكم؛ لأنهم شهداء عدل مقبولو القول عند الله، وكانوا في الدنيا غير راضين بما كانت النفس الناطقة الحيوانية تصرفهم فيه، زمان حكمها وإمارتها عليهم، على جميع جوارحه مِن سمع وبصر ولسان ويد وبطن وفرج ورجل وقلب... وإنما سمِّيت الجلود بهذا الاسم لما هي عليه مِن الجلادة، لأنها تلتقي بذاتها جميع المكان، مِن جراحة وضرب وخرق وحر وبرد... وفيها الإحساس، وهي مجيء النفس الحيوانية لتلقي هذه المشاق، فما في الإنسان أشدُّ جلادة مِن جلده. ولهذا غشَّاه الله به، فنضجه سببٌ في عذاب النفس المكلَّفة، والجلد متنعّم في ذلك العذاب المحسوس. هذا ما استحضرته ممّا وقفت عليه من كلام سيدنا ـ رضي الله عنه ـ في الفتوحات المكيَّة، في هذه المسألة. وقد توهّم بعض الناس: أنَّ بين ما ذكره في هذه الأبواب مناقضة ومخالفة. وليس الأمر كما تخيَّل، وستراه إن شاء الله تعالى، وكنت سُئِلت عن هذه المسألة فرددت العلم إلى الله ـ تعالى ـ خوفًا على الضعفاء، وشفقةً فيما تخيّلت. فإنه إن سمع هذا الكلام فقيه قحّ محجوب بنقله وعقله، نسبني إلى ما لا ينبغي ممّا أنا فيه بريء من سوء العقيدة والمروق من الدين، وإن سمعه عامي؛ فلربَّما كان بليد الطبع جامد الذهن، فيحمله على غير المراد به، فيضلُّ ويزيغ عن الصّراط المستقيم، فلما وقفت على هذه الجمل من كلام سيدنا ـ رضي الله عنه ـ في هذه الأبواب، ورأيت عنايته بها بتكرار الكلام عليها، وأنا على يقين أنه ـ رضي الله عنه ـ أنصح الناس لعباد الله بعد الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وأشدَّهم شفقة وأكثرهم أدبًا مع الشارع، علمت أنَّ النصيحة لعباد الله، هي في بيان هذه المسألة وتوضيحها؛ فإن أكثر الناس، بل أكثر العلماء، من محدِّث ومفسِّر وفقيه جاهلون بتفاصيل هذه المسألة، وكنت قبل هذا رأيت سيدنا الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في مُبَشِّره، فكان يأمرني أن أقرأ معه درسًا، ويحثُّني عليه ويستعجلني فيه، فلما ألهمني الله ـ تعالى ـ زيادة توضيح وتسهيل لما كتبه ـ رضي الله عنه ـ في هذه المسألة، أوَّلت الرؤيا بأنه ـ رضي الله عنه ـ المدرِّس، والعبد الحقير المعيد، وقد مزجت الكلام بالكلام تقريبًا لفهم المراد للأفهام، بحيث لا يميِّز بينهما إلَّا صاحب كشف وبصيرة، فسهل بذلك فهم التراكيب التي كانت على بعض الناس عسيرة، وإني بقصوري عن فهم كلامه ـ كما ينبغي ـ اعترف، ومن البحر المحيط خاتم النبوّة

ارتشف. ومن جدول خاتم الوراثة المحمدية اغترف، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

فأقــول:

إن سيّدنا ـ رضي الله عنه ـ ساق هذه المسألة في كتاب التدبيرات الإلـٰهيّة في معرض السؤال من غير جواب، وعبَّر عن النفس الناطقة بالكاتب، قال: هنا سرٌّ نسوقه في معرض السؤال، لترفع الهمَّة إلى طلبه، وهو أن نقول: مِن المحال أن يوجد هذا الكاتب في سجّين، حتى نقول إن بعض أبي جهل وغيره من الفراعنة في عليّين، أعني كاتبه وحقيقته، وبعضه، في سجّين؛ أو تكون المشيئة في حقّ المعتني به تقدس كاتبه وحقيقته، وغير المعتني به في سجّين، فقد شقي بكلّيته. فانظروا في كشف هذا السرّ المستور، وفتح هذا الباب المغلق من أنفسكم لا من غيركم، انتهى.

## ١ ـ فصل

**فأمّا قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في فضل المشي مع الجنازة: وأمّا قوله ـ ﷺ ـ: «أليست نفسًا؟!» فإنه أرجى وآكد ما يتمسَّك به أهل الله، إذا لم يكونوا مِن أهل الكشف، الذين كشف الله لهم عن شرف النفس الناطقة، المسمّاة باللطيفة الإنسانية، وبالروح الجزئية، وبالورقاء، وبكاتب المدنية الإنسانية. وإنما كانوا مِن أهل الله الذين تنورَّت بصائرهم بالإيمان بالإخبارات الإلـٰهيّة والنبويّة، الواردة في شرف النفس الناطقة. فأمّا مَن كان مِن أهل الله ـ تعالى ـ، مِن أهل الكشف؛ فذلك قد عرف الحقّ وجزم به. وأمّا مَن كان مِن أهل الله ـ تعالى ـ مِن أهل الإيمان، ولا كشف له، فهو يستدلُّ بالأدلَّة الشرعيَّة، على شرف النفس الناطقة، ويرجو نجاتها في الآخرة. وأرجى ما يتمسَّك به هذا الحديث الوارد في هذه القصة. وإن صاحبها وهو الجسم، إن شقي بدخول النار فذلك لا يقدح في شرف النفس الناطقة، فإنه لا يصيبها ما يصيب النفس الحيوانية، ولا ما يصيب الجوارح، فهي منزَّهة عن ذلك. وما يلحقها في الآخرة عند التفاتها لجسمها في النار هو في المثل، كمن يشقى هنا في الدنيا بأمراض النفس، مِن هلاك ماله وخراب منزله وفقد ما يعزُّ عليه ألمًا روحانيًا نفسيًا لا تألُّمًا حسيًا؛ فإن ذلك التألّم الحسّي حظ الروح الحيواني، فإنه الذي يتألم ويلتذّ حسًّا بالمحسوسات، وهذا الشقاء للجسم بدخول النار والتألّم النفسي الحاصل للنفس الناطقة في الدنيا والآخرة؛ كلُّه غير مؤثِّر حظًّا في شرفها؛ فإنها منفوخة من الروح المضاف إلى الله ـ تعالى ـ بطريق التشريف في قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحِجر: الآية ٢٩].

فالنفس الناطقة، من النفس الكلِّ، والنفس الكلُّ من الروح الكلِّ، والروح الكلُّ من أمر الله، وأمره صفته، وصفته عين ذاته، فالأصل شريف؛ ولما كانت النفس الناطقة مِن العالم الأشرف، عالم الأرواح المقدّسة، قام لها رسول الله ـ ﷺ ـ لكونها نفسًا، والنفس حقيقة واحدة، وإن تعدّدت ظهوراتها، واتّصفت بصفات متباينة. فقيل: هذا مؤمن، وهذا كافر، وهذا مطيع، وهذا عاصٍ، وهذا عالم، وهذا جاهل... فكلُّ هذا غير مؤثّر في حقيقة النفس الناطقة. فلذلك قام ـ ﷺ ـ لجنازة اليهودي. فقيامه لها لعينها، بقطع النظر عن كونه يهوديًا أو غيره. فهذا القول والفعل منه ـ ﷺ ـ إعلام بتساوي النفوس في الأصل والشرف، فلا فرق بين نفس ونفس، من حيث أنها نفس.

## ٢ ـ فصل في وصل

وأمّا **قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في وقت صلاة الظهر من الباب المذكور، فأرباع الإنسان مِن حيث انقسام بنيته إلى أربعة أرباع. فظاهره الذي هو حواسه ربع، وقلبه الذي هو باطنه ربع، ولطيفته التي هي روحه ونفسه الناطقة ربع، وطبيعته التي هي روحه الحيواني وجسمه ربع، فظاهره الذي هو حواسّه وقلبه وروحه لا ينفكُّ عن عبادة أصلًا تتعلّق به. فإمّا أن يطيع وإمّا أن يعصي في الظاهر. وإلّا فالجوارح لا تعصي من ذاتها. والربع الواحد الذي هو طبيعته وحيوانيّته فلا طاعة ولا معصية لها، فإنه غير مكلَّف، ولا عالم بأمر ولا نهي.

## ٣ ـ فصل في وصل

وأمّا **قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في وصل، في ذكر ما تجب به الزكاة. فإن هذه الأعضاء الثمانية، المكلَّفة طاعة النفس الناطقة، وبها كانت النفس الناطقة مكلَّفة هي طاهرة بحكم الأصل والزكاة، إنما أوجبها الله تطهيرًا، فلا تجب فيما هو طاهر كالأعضاء الثمانية، فإنها على الفطرة الأولى المطلقة، لا يلحقها تبديل ولا تغيير، ولا تزول عنها تلك الطهارة الأصلية والعدالة، ألا تراها تشهد يوم القيامة على النفس الناطقة، وتقبل شهادتها لزكاتها الأصليّة وعدالتها؟! فإن الأصل في الأشياء العدالة، لأنها عن أصل طاهر قدوس ـ تعالى ـ والجرحة في الأشياء طارئة، إذ سببها التكليف، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: الآية ٣٦].

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النّور: الآية ٢٤].

وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فُصّلت: الآية ٢١]؟.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فُصّلت: الآية ٢٢].

فهذا كلّه إعلام من الله لنا: أنَّ كلَّ جزء فينا شاهد عدل زكيٌّ مرضي. وذلك بشرى خير لنا، بأن كلَّ جزء منَّا له عناية تخصُّه من الله ـ تعالى ـ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون صورة الخير فيها، وإنما يعلمه القليل؛ فإن الأمر إذا كان بهذه المثابة في عناية الله بكل جزء منَّا، يرجى أن يكون المآل إلى خير وسعادة، وإن دخل الجسم بجميع أجزائه النار، فإن الله أجلُّ وأعظم وأعدل مِن أن يعذِّب مكرهًا مقهورًا على معصيته، وقد قال:

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النّحل: الآية ١٠٦].

وقال ـ ﷺ ـ في الحديث الصحيح: «وما استكرهوا عليه»، وقد ثبت حكم المكره في الشرع، وعلم حدَّ المكره الذي اتّفق عليه، والمكره الذي اختلف فيه. وهذه الجوارح من المكرهين، المتفق عليه أنهم مكرهون، فتشهد هذه الأعضاء المكرهة على المخالفة بلا شكٍّ، على النفس المدبّرة لها، السلطانة عليها، إذا أنكرت النفس عند سؤال الحقّ ـ تعالى ـ إيّاها؛ إذ النفس هي المطلوبة عند الله بالوقوف عند حدوده، التي رسم لها، وهي المسؤولة عنها، وهي مرتبطة بالحواس الظاهرة والقوى الباطنة ارتباطًا لا انفكاك لها أبدًا عن هذه الأدوات الجسميَّة الطبيعية العادلة الزكيَّة المرضيَّة المسموع قولها عند الله ـ تعالى ـ، فهي ملازمة لها في الدنيا والبرزخ والآخرة، في كلِّ صورة تتعلَّق بها وبتدبيرها، فكلُّ ما تعلمه وتعمله فبهذه الأدوات، ولا عذاب للنفس الناطقة، العذاب الخيالي إلَّا بواسطة تعذيب هذه الجسوم بإظهار أسباب الآلام عليها، فهي التي تحسُّ بالآلام المحسوسة لسريان الروح الحيواني فيها، لو بقيت حيَّة في النار، ولكنه تعالى يميتها في النار حتى لا تحسُّ بالاحتراق، ولا بغيره من أنواع العذاب، كرامةً لها. وأمّا النفس الناطقة فليس عذابها بعذاب حسيٍّ، وإنما هو عذاب نفساني بالهموم والغموم وغلبة الأوهام والأفكار الرديئة، وبما يراه في رعيَّتها ممّا تحسُّ به النفس الحيوانية الحسَّاسة من الآلام، وبما يطرأ عليها من التغييرات، مِن نضج الجلود وشدخ الرؤوس وتكسير العظام واسوداد الجلود، حتى تصير حممًا. كلُّ صنف بما يليق به من العذاب، وقد أخبر رسول الله ـ ﷺ ـ كما ورد في الأخبار الصحيحة، بما لها، لإيمانها إيمان الفطرة المطلقة التي فطر الله جميع

المخلوقات عليها، وبما سبَّح كل مخلوق ربَّه ـ تعالى ـ، فمآلها إلى السعادة، كلٌّ بما يناسبه من السعادة، فأمَّا المؤمنون والموحدون من غير إيمان فمآلهم إلى السعادة الكاملة، وأمّا أهل النار الذين هم أهلها لا يخرجون منها؛ فمآلهم إلى سعادة تناسبهم وتليق بهم، كرامة للأعضاء، لكونها كانت مجبورة مقهورة للنفس الناطقة. والمقهور غير مؤاخذ بما جبر عليه، وما عذبت الجوارح صورة بالحرق وتبديل الجلود ونحو ذلك، إلّا أن استعدادها ومزاجها أعطي ذلك من غير إحساس لموتها في النار، ولإحساسها أيضًا باللذّة فيما نالته في الدنيا، من حيث حيوانيَّتها. وإن كانت ما عرفتها معصية ولا قصدت المخالفة، فافهم؛ فصورتها ـ أعني الجوارح ـ صورة من أُكره على الزنا وفيه خلاف، بالمؤاخذة وعدمها. والنفس الناطقة غير مؤاخذة بالهمِّ والمخالفة، ما لم تعمل ما همَّت به الجوارح، كما ورد في الصحيح. والنفس الحيوانية مساعدة بذاتها للنفس الناطقة، لا بواسطة، مع كونها ـ أعني النفس الحيوانية ـ مجبورة للنفس الناطقة. فلا عمل للنفوس الناطقة إلَّا بهذه الأدوات الجسميَّة، ولا حركة في عمل من الأعمال للأدوات إلَّا بالأغراض النفسيّة؛ كما كان العمل بالمجموع: نفس ناطقة ونفس حيوانية وأدوات جسميّة، وقع العذاب بالمجموع، غير أن عذاب المجموع مختلف، فالنفس الناطقة عذابها معنوي خيالي، لا تحمله ولا تحسُّ به إحساسًا. والنفس الحيوانية تحسُّ به ولا تحمله. والأعضاء تحمل العذاب صورة ولا تحسُّ به لموتها، ثم تقضي عدالة الأدوات إلى سعادة المؤمنين والموحِّدين من غير إيمان ممّن لم يكن له رسول، فيرتفع العذاب الحسّي عنهم. ثم يقضي حكم الشرع الذي رفع عن النفس الناطقة ما همَّت ما لم تعمل أو تتكلّم، فيرتفع أيضًا العذاب المعنوي الخيالي عن النفس الناطقة المؤمن، فلا يبقى عذاب معنوي، الذي هو حظّ النفس الناطقة، ولا عذاب حسيٌّ الذي هو حظ النفس الحيوانية، ولا عذاب صوري من غير إحساس، الذي هو حظ الأعضاء، فلا يبقى شيء من هذه على أحد من أهل الإيمان. وبقدر قصر الزمان، زمان الالتذاذ بالمعصية في الدار الدنيا بذلك العمل بوجود اللذة فيه ـ وأيام النعيم قصار ـ تكون مدَّة العذاب على النفس الناطقة، العذاب المعنوي، وعلى النفس الحيوانية الدرَّاكة العذاب الحسي، مع قصر الزمان المطابق لزمان العمل، تحقيقًا للعدل، وإثباتًا للفضل؛ فإن أنفاس الهموم طوال، فما أطول الليل على أصحاب الآلام، وما أقصره بعينه على أصحاب اللذّات والنعيم؛ فزمان الشدّة طويل على صاحبه، وزمان الرخاء قصير. ولذا قيل:

فالليل إن هجرت كالليل إن وصلت   أشكو من الطوال ما أشكو من القصر

## ٤ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب السابع والأربعين ومائة: جلد الإنسان وجوارحه وشعره وبشره ناطق بتسبيح الله ـ تعالى ـ من مؤمن وكافر؛ لأن الكلّ عالم بمن يسبِّح حيٌّ بحياة، لا عن سبب. فإنَّ مِن الموجودات ما هو حيٌّ بحياة واحدة. ومنها ما هو حيٌّ بحياتين وبثلاث وبأربع. ولهذا السرِّ الذي ذكرناه مِن حياة كلِّ جزء من أجزاء الإنسان تشهد يوم القيامة على النفس الناطقة الكافرة الساترة الجاحدة، لما صرفت فيه الجوارح، ممّا نهيت عنه. ولولا وصف الشارع لها بالفجور والسوء والكفر والجحود ما صحَّ لنا أن نقول ذلك. ولكن كما أنه تعالى، لا يسأل عما يفعل؛ لا يسأل عمّا يقول. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فُصِّلَت: الآية ٢١].

وقال: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النُّور: الآية ٢٤].

والجوارح إنما تشهد على عين الفعل، لا مِن كونه معصية؛ فإنه لا علم لها بذلك، فهم عدول، وشهادتهم مقبولة على النفس من حيث هم أغيار لها. ولو كان ذلك عليهم، لكان إقرارًا لا شهادة.

## ٥ ـ فصل في وصل

وأمّا **قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثامن والسبعين ومائة: كما هي الجوارح منَّا وحيوانيتنا بحكم النفس الناطقة وتحت قهرها وتصريفها لا تقدر الجوارح والنفس الحيوانية على مخالفتها؛ لأنها كالآلات لها، فلا تفعل إلَّا بفاعل بها، فهي التي تصرُّفها كيف تريد في مرضاة الله حسب أمره ونهيه، وفي غير مرضاته حسب إرادته، فهي تنفِّذ حكم الله في الجسم وفي الحيوانية من كونه آمرًا ومن كونه مريدًا. وكل جزء من جوارح الإنسان، إذا ترك ولم تستعمله النفس الناطقة في منهي عنه، قضاه الله عليه؛ فهو بالنظر إلى نفسه وما حظر عليه، لا يتمكّن أن يتصرَّف إلّا فيما يرضي الله، فإنه وجميع ما في الوجود بهذه المثابة من الطاعة الذاتية لله، إلّا الثقلان الإنس والجنّ، وهو قوله:

﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية ٤٤].

يريد: كلُّ مسبح لله، فذلك التسبيح للثناء على الله لا للجزاء؛ لأنه في عبادة ذاتية لا يتصوَّر معها طلب مجازاة. فهذا مِن حبّه الكائن من الخلق له سبحانه. إلّا

بعض النفوس الناطقة من الإنس والجنّ، فإن غيرهما ليست له نفس ناطقة، وبسببها اختصّا بالتكليف دون سائر الموجودات، لما جعل لها في معرفة الله القوّة المفكِّرة التي من خاصيَّة النفس الناطقة، ابتلاء من الله، ما ابتلى به أحدًا من خلقه؛ فلم تفطر على العلم بالله خلافًا لسائر المخلوقات، ولهذا قبض عليها تعالى في قبض الذريَّة من ظهر آدم وبنيه من ظهورهم، وإليه الإشارة بقوله:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢].

شهادة قهر لأنهم مقبوض عليهم، وكلُّ مقبوض عليه محصور. وكلُّ محصور مقهور، فسجدت له كرهًا من أجل القبض عليها، لا طوعًا، لما فيها من الربوبيّة باطنًا، فإنها مخلوقة على الصورة الإلـٰهيّة، فأبت أن تسجد لمثلها، فما سجدت إلَّا كرهًا، واعترفت بربوبيّته لها، ثم بعد القبض والإشهاد عليها: أرسلها تعالى مسرَّحة مِن تلك القبضة الخاصَّة، قبضة الإشهاد عليها. وإلَّا فهي مقبوض عليها أبدًا، من حيث لا تشعر أنها مقبوض عليها، وشعر بذلك أنبياء الله وبعض أوليائه. فتخيَّلت النفوس الناطقة بعد إرسالها مِن هذه القبضة، أنها مسرَّحة بعد، ما بقي عليها قبض ولا قهر. فلما وجدت مدبِّرة لهذا الهيكل المظلم العنصري، جرت في الأمور الموجودة في العالم العنصري بحسب ما يعطيها غرضها، من حيث إنها مدبِّرة لنفس حيوانيَّة شهوانيَّة، لا تحبُّ من الأمور إلَّا ما يلائم طبعها خيرًا أو شرًّا، فهي لذلك تعطيها ما قسم الله لها، حسب الإرادة الإلـٰهيّة أو الأمر الشرعيّ. وغفلت النفس الناطقة عن مشهد الإقرار لموجدها بالربوبية حين وصلت إلى موطن الدنيا، موطن التكليف بالأمر والنهي، وبتدبير النفس الحيوانية إلى الأجل الذي قدَّره الله له، فإنه تعالى قضى على النفوس الناطقة أنها لا تكون في موطن إلّا وتنسى ما كان لها قبله، حكمة وعدلًا، إلَّا نفوس الأنبياء وبعض الأولياء. ومع هذا العلوم مركوزة فيها، يظهرها الله له منها متى شاء.

## ٦ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الموفي ثلاثمائة: فيلحق الإنسان بهـٰؤلاء السمـٰوات والأرض والجبال والملائكة في الطاعة لله ـ تعالى ـ والمعرفة به، من حيث طبيعته، لا من حيث لطيفته، التي هي نفسه المخاطبة، بسبب ما هي مدبِّرة لهذا الجسم المظلم، ومتولِّدة عنه؛ فإن النفخ الإلـٰهي يتوجَّه على الطبيعة العنصرية؛

فتظهر النفس الناطقة بينهما، فيدخل الخلل عليها، وهو نسبتها إلى الرذائل، مِن نشأتها الطبيعية، لا من حيث عينها وحقيقتها؛ فالإنسان جسده كلُّه مِن حيث طبيعته، طائع لله ـ تعالى ـ مشفق شفقة إجلال لا شفقة خوف. وما مِن جارحة منه، إذا أرسلها العبد، الذي هو كناية عن النفس الناطقة جبرًا في مخالفة أمر إلٰهي شرعي قدَّره الله على تلك الجارحة، إلَّا وهي تناديه، لا تفعل، لا ترسلني فيما حرَّم عليك إرسالي فيه، إني شاهدة عليك يوم القيامة، لا تتبع شهواتك وحيوانيتك. وتبرأ إلى الله مِن فعله بها. وكلُّ قوَّة وجارحة فيه بهذه المثابة. ولا تعرف الفصل المحرَّم بعينه، ولا تعلم من الله ما تعلمه النفس الناطقة؛ فإن الشأن إذا أراد الروح الكلُّ إظهار أمر بإرادة الله، تجلَّى للقلب، فانشرح الصدر لذلك الأمر. والقلب مرآة العقل، فيرى العقل ذلك الأمر، فيصرف أنه مراد الروح الكل، فيكتب ذلك في ذات النفس الناطقة، فيظهر على الجوارح، فيقال بلسان الشرع: أطاعَ أو عصى؛ فعالم الشهادة، لا تظهر عنه حركة ولا سكون، إلّا عن عالم الغيب، وهو عالم الروح، ولهذا هم الجوارح والقوى مجبورون تحت قهر النفس الناطقة المدبِّرة لهم، وتسخيرها إيّاهم، فينجيهم الله ـ تعالى ـ دونه من عذاب يوم أليم، إذا أخذه الله يوم القيامة وجعله في النار، فإن قلت: المجعول في النار هو الجسم، والنفس الناطقة ما هي حالَّة فيه، وتعلُّقها به تعلُّق تدبير، كتدبير الشمس للعالم الأرضي. قلنا: النفس الناطقة، لما علقها الله بتدبير الجسم، تعشَّقت به؛ كما قيل:

أنا مَن أهوى، ومَن أهوى أنا(١)

فالتأثر الذي عبَّر عنه بعذابها يوم القيامة، هو لهذا التعشُّق. فأمّا المؤمنون والموحّدون الذين يخرجون من النار إلى الجنّة بالشفاعات وبرحمة أرحم الراحمين فيميتهم الله فيها إماتة حقيقية للحديث الصحيح، كرامة للجوارح الإنسانية، حيث كانت مجبورة للنفس المدبِّرة لهم، فيما قادها إلى فعله العبد من الأفعال المحرَّمة تنفيذًا لما قضاه الله على الجوارح، فلا تحسُّ الجوارح بالألم لموتها، وتعذّب النفس الناطقة وحدها في تلك الموتة الحاصلة للجوارح، وعذابها تخييل؛ كما يعذَّب النائم فيما يراه في نومه من الأشياء المفزعة، فيتألم تألّمًا خياليًّا، وجسده في سريره،

---

(١) هذا صدر بيت للحلاج وتمام الشعر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

وفرشه على أحسن الحالات مثلًا. وإلَّا، فالحق أن العذاب المنسوب للنفس الناطقة مجهول الكيفيّة. وأمّا أهل النار، الذين قيل فيهم كما في الآية: إنهم لا يموتون ولا يحيون، وهم المشركون المتكبِّرون على الله، كمدعي الألوهية والمنافقين والمعطِّلة، إن كان هناك معطِّل، وهم الذين لا يخرجون من النار أبدًا، فإن جوارحهم أيضًا بهذه المثابة من الإماتة في النار كشفًا وقياسًا، ألا تراها تشهد عليهم يوم القيامة؟! كجوارح عصاة المؤمنين والموحِّدين، فأنفسهم الناطقة لا تموت في النار؛ لأن حياتها ذاتية، فهي عين الحياة، لتذوق الأنفس الناطقة العذاب النفسي الخيالي، وجوارحهم لا تحيا في النار حتى لا تذوق العذاب. فأهل النار، مِن مؤمن وكافر، عذابهم نفسي بالنسبة إلى نفوسهم الناطقة، في صورة حسيَّة، بالنسبة إلى الجوارح، من تبديل الجلود، وما وصف الله مِن عذابهم كلُّ ذلك الحاصل للجوارح، تقاسيه أنفسهم الناطقة مِن نفسها مثل ما تقاسي الأم لما تراه من البلايا بولدها. فكلّما التفتت إلى جسمها في النار تأثَّرت، فإذا أعرضت عنه رجعت إلى تجرُّدها النسبي، روح لا تأثر ولا ألم، فإنها أعرضت عن الطبيعة والنفس بمجرّدها، لا ألم ولا لذَّة فيها. وأمّا أجسامهم، فإنها قد زالت الحياة مِن جوارحهم، فلا تحسُّ ولا تتألّم، بل ولو كانت حيَّة، فليس من شرط الحيِّ أن يحسَّ، وإنما مِن شرطه أن يعلم. وقد يحسُّ وقد لا يحسُّ، فهم ينضجون في النار كما ينضج اللحم في القدر. أتراه يحسُّ بذلك النضج؟! بل له نعيم به، فإنه مطلوبه بالاستعداد. هذا، إذا كان ثمَّ في اللحم حياة، يجعل الله ـ تعالى ـ في ذلك النضج نعيمًا. وقد علم أن أجزاء الإنسان كلّها حيَّة بحياة ذاتية، وعذاب النفوس الناطقة ما هو عذاب حسّي. وإلَّا فغاية ما تحمله النفوس الناطقة من العذاب، فهو في المثل، كشخص يرى بعينه نهب ماله وخراب ملكه وإهانته؛ فالملك الذي هو كناية عن الجسم مستريح بيد من وصل إليه، والأمير الذي حصل في ملكه ما حصل من التخريب والإهانة والنهب معذَّب بذلك عذابًا نفسيًّا، وإن كان الأمير بدنه سالمًا من العلل والأمراض الجسميَّة الحسيَّة. ولكن هو أشدُّ الناس عذابًا، حتى أنه يتمنّى الموت ولا يرى ما يراه مثلًا.

## ٧ ـ فصل في وصل

وأمّا **قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الموفي عشرين وثلاثمائة: القبضتان المشار إليهما في الحديث: «**إنّ الله قبض قبضة من يمينه، وقال: هـٰؤلاء**

**إلى الجنة ولا أبالي، وقبض قبضة من شماله وقال: هـٰؤلاء إلى النار ولا أبالي»**[(١)]

وهما العالمان، عالم السعادة وعالم الشقاوة، وما منهم جارحة ولا جوهر فردٌ إلا وهو مسبِّح لله مقدّس لجلاله، غير عالم بحكم الله عينًا فيما تصرُّفه فيه نفسه المدبِّره المكلَّفة، التي كلَّفها الله عبادته. والوقوف بهذه الجوارح، التي هي عالمه المتّصل، وبعالم ظاهره الذي هو عالمه المنفصل، عند ما حدَّ له مِن قبل الشارع؛ فلو علمت الجوارح بالمحرم عينًا، كما تعلمه النفس الناطقة من ذلك تفصيلًا، ما وافقت الجوارحُ النفس الناطقة على مخالفة أصلًا، موافقة اختيار بإرادة وإلَّا فهي مسخَّرة للنفس الناطقة، لا تقدر على الامتناع، وإنما كانت الجوارح بهذه المثابة من الطاعة الذاتية، فإنها ما تعاين شيئًا من الموجودات؛ إلَّا مسبِّحًا له، مقدّسًا لجلاله، غير أنها وإن كانت غير عالمة بنهي الله ـ تعالى ـ على التعيين، فيما تصرّفها فيه النفس الناطقة، فقد أعطيت من الحفظ القوَّة العظيمة، فلا تصرُّفها النفس الناطقة في أمر صغير أو كبير إلَّا وتحفظ على ذلك الأمر وتعلمه بعينه، لا من حيث إنه معصية أو طاعة، والنفس الناطقة تعلم أنَّ ذلك الفعل طاعة أو معصية، فإذا وقع الإنكار يوم القيامة، عند السؤال عن شيء من هذا من النفس الناطقة رحمة برعيّتها التي هي في تخيّلها نفسها، قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَـٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النّحل: الآية ١١١].

يقول الله عند إنكارها: نبعث عليك شاهدًا من نفسك وجوارحك، فلا يتمكّن لك تجريحه. فتقول النفس في نفسها: مَنْ ذا الذي يشهد عليَّ مِن نفسي؟! فيسأل الله الجوارح عن تلك الأفعال التي صرَّفها فيها العبد، وهو النفس الناطقة، وأنكرها، فيقول الله للعين: قل لي فيما صرَّفك، فتقول له العين: يا ربُّ، نظر إلى أمر كذا وكذا، تعدّ أشياء من جملتها ما نُهي عن النظر إليه، وتقول الأذن: أصغى بي إلى كذا وكذا، ممّا حرَّم عليه الإصغاء إليه، وتقول اليد: بطش بي في كذا وكذا، والرجل كذلك، والجلود كذلك، والألسنة كذلك... فيقول الله له: هل تنكر شيئًا مِن ذلك، بعد ما شهد عليك من نفسك؟! فيحار ثم يقول: لا أنكر شيئًا مِن ذلك، لأنه عرف أنَّ الموقف موقف ابتلاء. وفي الحقيقة، السائل هو الفاعل. ولكن ما كلُّ حق يحمد

---

(١) رواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٧٦٠٦)، وحديث رقم (٢٠٦٩٥)، والمتقي الهندي في كنز العمال، حديث رقم (٥٨٦)، طبعة التراث الإسلامي، والهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ١٨٦) طبعة القدسي.

في كلِّ موطن، كما أنه ما كلُّ باطن يذمُّ، والجوارح لا تعرف ما الطاعة ولا المعصية على التعيين؛ لأن عبادتها وطاعتها ذاتيَّة لها، فيقول الله للعبد النفس الناطقة: ألمْ أقلْ لك على لسان رسولي، وفي كتبي: لا تنظر إلى كذا، ولا تسمع كذا ولا تسعَ إلى كذا ولا تبطش بكذا... ويعيِّن له جميع ما تعلَّق من التكليف بالجوارح. ثم يفعل كذلك بالتكليف المتعلِّق بالباطن، فيما حجر عليه، مِن سوء الظن وغيره. فإذا قامت الحجّة البالغة ـ ولله الحجّة البالغة ـ وعذِّبت النّفس الناطقة في دار الشقاء كما فصلناه، بسبب ما يمسُّ الجوارح من النار وأنواع العذاب في الحسِّ، والجوارح مملكتها ورعيَّتها في الدنيا، فأمَّا الجوارح فتستعذب جميع ما يطرأ عليها مِن أنواع العذاب وتستلذّه، حيث فارقها الإحساس وبقيت عليها حياتها الذاتية بها، تستعذب ما يطرأ عليها من أنواع العذاب. ولذا سمِّي عذابًا، لأنها تستعذبه كما يستعذب ذلك العذاب خَزنةُ النار، حيث تنتقم لله؛ كما أن ملائكة النعيم تنعم لله، وكذلك الجوارح تتنعَّم بما يطرأ عليها في النار، حيث جعلها الله محلّا للانتقام من تلك النفس الناطقة، التي كانت تحكم عليها، فالعذاب في الصورة للجوارح، والانتقام بذلك من النفس. يخلق الله هذا الإدراك في الجوارح وهي لا علم لها بالنفس الناطقة وشرفها، فالآلام تختلف على النفس الناطقة: ألم نفسي من نفسها بسبب ما تراه في ملكها من التخريب والحريق، وألم بسبب ما تنقله إليها الروح الحيواني، فإن الحسَّ ينقل للنفس الناطقة الآلام في تلك الأفعال المؤلمة فيسبِّب التألم. والالتذاذ للنفس الناطقة أحيانًا إحساس الحسِّ المشترك بما يتأثَّر له المزاج من الملائم وعدم الملائم، عند التفات النفس إلى الجسم الالتفات التامّ. وحالة الإعراض عنه لا ألم ولا لذَّة. قال أبو يزيد البسطامي ـ رضي الله عنه ـ: ضحكت زمانًا وبكيت زمانًا، وأنا اليوم لا أضحك ولا أبكي! أخبر أنه وقف مع تجرّد نفسه، مِن غير نظر إلى جسمه الطبيعي. وأمّا الجوارح، فما عندها إلَّا النعيم الدائم في جهنَّم، لا تعرف ألمًا في نفسها مثل ما هي الخزنة عليه في جهنَّم، فما عندها إلَّا النعيم، فكذلك هي الجوارح في جهنَّم ممجِّدة مسبحة لله ـ تعالى ـ، مستعذبة لما يقوم بها من الأفعال المؤلمة عادة، كما كانت في الدنيا مسبِّحة ممجِّدة غير متألِّمة مِن حيث هي، بما يطرأ على النفس الحيوانية من الآلام فيتخيَّل الإنسان الجاهل بحقائق الأشياء وبواطنها أنَّ العضو يتألَّم لإحساسه في نفسه بالألم، وليس كذلك. وإنما هو المتألِّم مِن حيث تعسر الحيوانية الحاملة للحس، بسبب ما تحمله الجارحة مِن سبب الألم، ألا ترى المريض مثلًا، إذا نام؟! لا شكَّ أنّ النائم حي، والحسّ عنده موجود، والجرح الذي يتألَّم به في يقظته موجود. ومع

هذا لا يجد العضو ألمًا حالة النوم، والعلّة لهذا أنَّ الواجد للألم، وهو الروح الحيواني قد صرف وجهه عن عالم الشهادة، عالم الحس إلى البرزخ عالم الخيال. فما عنده خبرٌ من عالم الشهادة والحسّ، فارتفعت عنه الآلام الحسيَّة، وبقي الروح الحيواني في البرزخ، على ما يكون عليه، إمّا في رؤيا مفزعة فيتألّم، أو في رؤيا حسنة فيتنعّم، تألّمًا وتنعّمًا خياليين، فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل شهادة وبرزخًا، فهو الحساس المتخيّل، فإن التخيُّل للإنسان، بما هو حيوان. فإذا استيقظ المريض، وهو رجوع النفس الحيوانية إلى عالم الشهادة، قامت به الآلام والأوجاع، فقد تبيَّن لك مما ذكرناه ـ إن كنت عاقلًا تفهم ـ معنى ما قلناه، مَن يحمل الألم منك. والمراد أسباب الألم، وهو الجوارح. ومَن يحسُّ به، وهي النفس الحيوانية ممّن لا يحمله ولا يحسّ به، وهي النفس الناطقة. ولو كانت الجوارح والجلود تتألّم في جهنم لأنكرت كما أنكرت النفس، وما كانت تشهد عليها. قال تعالى خطابًا للنفوس الناطقة: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فُصِّلَت: الآية ٢٢].

وقال: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: الآية ٣٦].

فاسم «كان» هو النفس، يسأل النفس عن سمعه وبصره في الأفعال الظاهرة، وعن فؤاده في الأفعال الباطنة، كما قرَّرناه. يقال له في المثل: أيها الوالي، قد ولَّيناك رعيَّة فما فعلت برعيّتك؟! هل نصحتها أو غششتها؟! فإن كان الثانية أخذه الملك فتفرح الجوارح لذلك. ألا ترى الوالي الجائر في عالم الشهادة، إذا أخذه الملك وعذَّبه عند الشكاية للملك، واستغاثة رعيَّته به، كيف تفرح الرعيَّة بالانتقام من واليها الجائر؟! كذلك الجوارح تفرح. وسيكشف لك يوم القيامة عن فرحها ونعيمها بسبب ما تراه في النفس، التي كانت تدبُّرها في ولايتها عليها في الدنيا، بضرب مثال يضربه الله للجوارح، وفرح الجوارح بما تراه في النفس الناطقة تشفّيًا وجهلًا بمرتبة النفس الناطقة، وغيرة لانتهاك حرمات الله، لأنها تنسب الفعل والمخالفة للأمر الإلـهيّ، للنفس الناطقة. وحرمة عظيمة عند الجوارح وإن كان محلًا حاملًا لأسباب الآلام، فهي لا تحسُّ. ألا ترى العصاة مِن المؤمنين كيف يميتهم الله في النار إماتة حقيقية؟! فهم في المثل هناك، كما ينام المريض هنا، فلا يحسُّ بالألم. وسبب الألم موجود، كذلك عصاة المؤمنين لا يحسُّون بالآلام في جهنَّم، مع وجود أسباب

الألم بالنصّ الصريح، عناية من الله بمن ليس من أهل النار، وكذلك أهلها. حتى إذا عادوا حممًا سودًا أخرجوا من النار بشفاعة الشفعاء وبالرحمة، فلو كانت الجوارح تتألَّم بالنضج والحرق لوصفها الله بالألم في ذلك الوقت، وقت كونهم في جهنَّم، ولم يرد بذلك كتاب ولا سنَّة، فإن قلت: فما فائدة حرقها حتى تعود حممًا، مع أنها لا تتألّم في جهنَّم؟! قلنا: كلُّ محل يعطي حقيقته، وما هو مستعدٌّ له. فذلك المحلُّ الجسم العنصري، يعطي هذا الفعل، وهو السواد والنضج في الصور الجسميَّة، ألا ترى الإنسان إذا قعد في الشمس يسوّد وجهه وبدنه؟! لأن جلد الإنسان مستعدٌّ لقبول ذلك الفعل من الشمس، والشقة من الكتان والقطن، إذا نشرت في الشمس وتتبّعت بالماء كلما نشفت تبيّض، فهل أعطي ذلك السواد جلد الإنسان، والبياض للشقة إلا المحل المخصوص والمزاج المخصوص؟! فإن الفاعل واحد، واختلفت آثاره لاختلاف القوابل، وهي الاستعدادات والأمزجة. فلم يكن المقصود من حرقهم حتى عادوا حممًا، العذاب. ولو كان المقصود العذاب، لم يمتهم فيها إماتة؛ فإن محل الحياة في النفوس الحيوانية، يطلب النعيم. والألم لحياته، وقبوله اللذّة والألم، بحسب الأسباب المؤلمة والمنعّمة. فالقوابل هي الموصوفة بما ذكرنا، لا مطلق الصورة الجسميَّة، ولو كانت ميتة. وإذا أحياهم الله - تعالى - وأخرجهم من النار. ونظروا إلى تغيير ألوانهم وكونهم قد صاروا حممًا سودًا، ساءهم ذلك التغيُّر، فينعم الله عليهم بالصورة التي يستحسونها فينشئهم عليها، ليعلموا نعمة الله عليهم، حين نقلهم مما يسؤهم من السواد والتشويه، إلى ما يسرُّهم من الجمال، فقد علمت يا أخي مَن يتعذَّب منك، إذا كنت شقيًّا، وهو النفس الحيواني، عذابًا محسوسًا، والنفس الناطقة عذابًا نفسيًّا، ومَن يتنعَّم منك، وهي الجوارح، وما أنت سواك. فإنك إنسان بالمجموع، فلا تجعل رعيَّتك تشهد عليك بالجور، فيعود بالخسران. كيف تسعه نفسك وقد ولّاك الله الملك على مملكة هي أشرف الممالك؟! وأعطاك اسمًا مِن أسمائه، فسمَّاك ملكًا مطاعًا؟! فلا تجر ولا تخف، فإن ذلك ليس مِن صفة مَن ولّاك، فإن صفته العدل، هذا لسان الشريعة ولسان الحقيقة. يقول الحقّ تعالى:

﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قٓ: الآية ٢٩].

ولا يقول إلَّا ما سبق به علمه ومشيئته، فانقياد المكلَّف إنما يكون من حيث يريد الحق، لا من حيث يأمر، إلَّا إذا وافق الأمر الإرادة؛ فحينئذٍ يجمع بينهما، والحكم حقيقة منه، وإليه يعود.

# ٨ ـ فصل في وصل

وأمّا **قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثالث والأربعين وثلاثمائة: فبالرحمة المركَّبة، ضمّ أجزاء الإنسان بعضها إلى بعض حتى ظهرت أعيانها صورًا قائمة ذات أبعاد. وبالرحمة المركَّبة من المنزل الثاني ركب المعاني والصفات والأخلاق والعلوم في النفس الناطقة، والنفس الحيوانية، الحاملة القوى الحسّية، وبالرحمة الثالثة المركَّبة، ضمَّ النفوس الناطقة إلى تدبير الأجسام، فهو تركيب روح وجسم. وهذا الثالث من التركيب، هو الذي يتّصف بالموت، فإنّ الموت عبارة عن كلّ هذا التركيب، وعزل الوالي عن تدبير الجسم، فأبرز الاسم المدبِّر هذه النفوس من أبدانها العنصرية، بتوجُّه النفخ الإلـٰهي عليها، من الروح المضاف إليه في قوله:

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحِجر: الآية ٢٩].

وذلك أن كلّ مؤثَّر فيه أمٌّ، وكلُّ مؤثر أبٌ، والمتولِّد بينهما من ذلك الأثر ابن. فالروح أبٌ، والطبيعة العنصرية أمٌّ، فإنها محلّ الولادة، تتوجَّه الأرواح على العناصر، فتظهر فيها المولدات الخمس. لهذا يقال: النفوس الناطقة متولّدة عن أبدانها، فإن البدن أمُّها، فركبها الاسم المدبر مع الجسم الذي تولَّدت منه، تركيب تدبير لا تركيب امتزاج وحلول، وهو تركيب اختيار من الفاعل على المختار سبحانه. ولو كان تركيب استحقاق ـ كما زعمت الحكماء ـ ما فارقه بالموت، وجعله سبحانه مدبّرًا لجسد آخر برزخي. وألحق هذا الجسم الترابي بالتراب، ثم ينشىء له الفاعل نشأة أخرى يركبه فيها في الآخرة. فلمّا اختلفت المراكب لهذه النفس الناطقة، علمنا أن هذا الجسم المعين، الذي هو أُمٌّ لهذه النفس الناطقة المتولِّدة عنه، ما هي مدبِّرة له بحكم الاستحقاق، لانتقال تدبيرها إلى غيره. وبطل قول الحكماء: «إذا أنشأت الهيولى صورة، وجب على واهب الأرواح أن يهب لها نفسًا تناسبها»، وإنما للجسم الذي تولّدت عنه هذه النفس الناطقة اللطيفة الإنسانية مِن الحقّ، أنها ما دامت مدبّرة له في دار التكليف، لا تحرك جوارحه إلّا في طاعة الله، وفي الأماكن والأحوال التي عيَّنها الحق على لسان الشارع لها هذا، يستحقّ هذا الجسم ـ لما له عليه من حقّ الولادة هذا ـ حكم الأمر الشرعي، فإذا ورد عليها قضاء إرادي، وجب عليها تنفيذه، فهي منفذة، إن محمودًا وإن مذمومًا، هذا لسان الحقيقة؛ فمن النفوس الناطقة ما هو ابن بار بوالديه، فيسمع لأبويه الروح الكليّ والجسم العنصري ويطيع. وفي رضاهما رضاء

الله. قال عزَّ وجلَّ: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى﴾ [لقمان: الآية ١٤] ـ من الوجه الخاص ـ ﴿وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: الآية ١٤] ـ من الوجه السببي ـ. ومن النفوس ما هو ابن عاق، فلا يسمع ولا يطيع لأبويه في الظاهر. وفي الباطن؛ هو مطيع لأبيه الروح، فإنه لا يتصرَّف في الجسم؛ إلَّا إذا ورد عليه أمر إلٰهيٌّ إرادي. فالروح خيرٌ كله، لا يأمر إلا بطاعة الله الإرادية. وأمَّا الجسم؛ فلا يأمر النفس إلا بخير. ولهذا تشهد على ابنه يوم القيامة جلود الجسم وجميع جوارحه، فإن هذا الابن قهرها وصرفها حيث يهوى. وما شعرت أنه صرفها فيما صرفها تنفيذًا لإرادة الله وطاعة له.

## ٩ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الرابع والأربعين وثلاثمائة، ورد في الحديث الصحيح، عن رسول الله ـ ﷺ ـ أنه قال: «**أمَّا أهل النار الذين هم أهلها؛ فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم**»(١)

ولم يخصِّص ـ ﷺ ـ أمة من أمَّة، ما قال: ناس من أمَّتي، بالإضافة. فهذه رحمةٌ عامَّةٌ في مَن ليس مِن أهل النار، من جميع الأمم. ثم قال ـ ﷺ ـ فأماتهم الله فيها إماتة، فأكَّده بالمصدر، دفعًا للمجاز فهذا كلُّه قبل ذبح الموت. وأما بعده فلا موت. وإن الموت يحيا بعد الذبح. وإنما أماتهم حتى لا يحسُّوا بما تأكل النار منهم. فإن النفوس التي للجوارح مِن فيض النفس الناطقة، هي المؤلمة المتألمة، لو بقيت، وهي الموحِّدة المؤمنة، فيمنع التوحيد والإيمان قيام الآلام والعذاب بها، بموت الجوارح والحواس أعني الجسوم كلُّها، مطيعة لله في دار التكليف، للنفوس الناطقة. فلا تحسُّ بآلام الإحراق الذي يصيرهم حممًا. فإنَّ الميت لا يحسُّ بما يفعل به، فإن الحق ـ تعالى ـ يعلم كلَّ شيء، وهو منزَّه عن الإحساس، بإجماع العقلاء. فما كلُّ ـ ما يعلم يحسُّ به. فأهل النار نزعت منهم الحياة التي بها الإحساس، وبقيت لهم حياة بها العلم. فرفع الله العذاب عن الموحِّدين والمؤمنين، وإن دخلوا النار. فما أدخلهم الله النار؛ إلَّا لتحقِّ الكلمة الإلٰهية والسابقة الربَّانية، يقع ـ بعد الدخول ـ التمييز بين الذين اجترحوا السيِّئات، وهم المجرمون، فيقال:

﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٥٩﴾ [يٓس: الآية ٥٩].

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

وبين الذين عملوا الصالحات. فهذا حديث صحيح يعم الموحدين والمؤمنين من سائر الأمم، ويبقى العذاب على أهل النار الذين هم أهلها، يجري إلى أجل مسمًّى عند الله.

## ١٠ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثامن والخمسين وثلاثمائة: إنَّ النفس الناطقة سعيدة في الدنيا والآخرة، لا حظَّ لها في الشقاء، لأنها ليست من عالم الشقاء، وهو العسر والشدَّة. فإنها من الروح الكلّي كحوّاء من آدم. إلا أنَّ الله ركبها هذا المركب البدني المعبَّر عنه بالنفس الحيوانيَّة، فهي لها كالدابَّة، وهي كالراكب عليها. وليس للنفس الناطقة غرض في هذا المركب الحيواني؛ إلَّا المشي به على الطريق المستقيم، الذي عيَّنه لها الحق ـ تعالى ـ. فإن النفس الناطقة من عالم الطاعة. فإن أجابت النفس الحيوانية لذلك الذي دعتها إليه، وكانت منقادة مطيعة فهي المركب الذلول المرتاض، الذي يكون عند إشارة راكبه فيما يريد منه. وإن أبت الحيوانية وما أجابت لما دعتها إليه الناطقة، لفساد مزاجها واستعدادها للمحافظة، فهي الدابَّة الجموح الحرون، كلما أراد الراكب أن يردَّها إلى الطريق السهل حرنت عليه وجمحت وأخذت يمينًا وشمالًا، لقوَّة رأسها وسوء تركيب مزاجها. فالنفس الحيوانيَّة ما تقصد المخالفة لأمر الشارع ولا تأتي المعصية انتهاكًا لحريَّة الشريعة، وإنما تجري بحسب طبعها ومزاجها كسائر الحيوانات العجم، لأنها غير عالمة بالشرع، واتفق مع جهلها بالشرع أنها على مزاج سيء لا يوافق راكبها على ما يريد منها. والنفس الناطقة لا يتمكن لها المخالفة لأمر الله، لأنها من عالم العصمة الذي قال فيه:

﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ [التحريم: الآية ٦].

فإذا وقع العذاب يوم القيامة؛ فإنما يقع على النفس الحيوانية، لأنها محلُّ الشهوة والإلتذاذ بالشهوات المحرَّقة في الدنيا؛ جزاء وفاقًا. وإن كانت غير مكلَّفة، كما يضرب الراكب دابَّته ويعاقبها إذا جمحت وخرجت عن الطريق، وإن كانت غير عاقلة. ألا ترى الحدود الدنياوية في الزنا والسرقة والمحاربة والافتراء؟! إنما كلُّها على النفس الحيوانيَّة البدنيَّة، وهي التي تحسُّ بألم القتل وقطع اليد وضرب الظهر، فقامت الحدود الشرعية في الظاهر على الجسم، وقام الألم بالنفس الحسَّاسة الحيوانيَّة، التي يجتمع فيها جميع الحيوان المحسُّ للآلام، فلا فرق بين محلِّ العذاب من الإنسان وجميع الحيوان في الدنيا والآخرة. فالذي يلتذُّ هو الذي يتألم.

وليس إلَّا النفس الحيوانية الحسَّاسة، والجوارح لا لذَّة لها، فلا ألم عليها. والنفس الناطقة الروح الجزئية باقية على شرفها مع عالمها، عالم الأرواح المطهَّرة في سعادتها دائمة، كان الجسم في دار السعادة أو دار الشقاوة، إلَّا القدر الذي بيَّناه قبل، ألا ترى النبيَّ ـ ﷺ ـ قام لجنازة يهودي؟! فقيل له: إنها جنازة يهودي!! فقال ـ ﷺ ـ أليست نفسًا؟! فما علَّل بغير ذاتها من الصفات العرضيَّة، فقام تعظيمًا لها وإجلالًا لشرفها الذاتي ومكانتها الزلفى من الله. وكيف لا يكون لها الشرف الذاتي؟! وهي منفوخة مِن روح الله؟! فهي من العالم الأشرف الملكي الروحاني، فلا فرق بين النفس الناطقة مع هذه النفس البدنية الحيوانية، وبين الراكب على الدابة في الصورة. فإما جموح وإما ذلول. فإن قلت: تقدَّم في الأبواب قبل هذا؛ أنَّ الجسم بما فيه من الجوارح والقوى الحيوانية؛ تحت حكم النفس الناطقة وقهرها وتصريفها في الطاعة والمعصية. وما هنا يخالفه!! قلنا: لا مخالفة، وذلك لتعلم أنَّ الله جعل النفس الناطقة الروح الجزئية واليًا تحت الروح الكلِّ، على المملكة الإنسانية. وأعطاها التصرُّف فيها على كل حال. تارة بأمره الشرعيِّ، وتارة بإرادته العامَّة. ومع هذا أمره ـ في الظاهر ـ أن يصرفها في طاعة الأمر الشرعي خاصة. فمن النفوس الناطقة الولاة، مَن يكون مع صلاحه وعدله رعيَّته صالحة منقادة له في كلِّ ما يريد منها، بحسب استعداد الرعيَّة واعتدال أمزجتهم. فتكون الرعيَّة سعيدة، وأمورها جارية على الأمر الشرعي والحكم المرعي. فهذا مثال نفوس الأنبياء وأجسامهم ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فإن المدبَّر ـ اسم المفعول ـ له أثر في المدبِّر ـ اسم الفاعل ـ ومِن الولاة مَن هو صالح في نفسه عدل في حكمه، ولكن عميت الرعايا عن طريقه. فأمره مَن فوقه في الحكم بتنفيذ أغراضهم لحكمة رآها، فصار كلُّ مَن مال إلى غرض؛ نفَّذه له الوالي، فجرت أمور الرعيَّة على الحكم الإرادي، لا على الأمر الشرعي، لسوء استعداد الرعيَّة وفساد أمزجتهم. فهذا مثال النفوس الناطقة والأمزجة التي الكفار ومَن خبر مجراهم. ومِن الولاة مَن هو مع رعيته تارة وتارة، وهم عامَّة المؤمنين والكلُّ مِن عند الله. قال تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ۝٢٠﴾ [الإسراء: الآية ٢٠]. بعد قوله: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ﴾[1] [الإسراء: الآية ١٨] الآية. وقال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ [النساء: الآية ٧٨].

فالنفوس الناطقة منفِّذة لقضاء الله، بالأجسام وما فيها من الجوارح. إن خيرًا وإن شرًّا. ومع هذا هي المكلَّفة المنهيَّة المأمورة، وفي هذا حِكَم عجيبة وأسرار

غريبة. والجوارح لا علمَ لها. ولا خبر عندها. لا تعرف إلَّا تسبيح خالقها. ومع هذا فقد صدر الأمر الكريم مِن الاسم الحكيم للنفس الناطقة بالمجاهدة للقوى الجسمية، إذا ما أذعنت للأمر الشرعي. فقد بان لك أنَّ النفس الناطقة ما عصت ولا تتصوُّر منها المعصية. وإنما النفس الحيوانية ما ساعدتها على ما طلبت منها من الطاعة للأمر الشرعي، لقضاء سبق وحكم نفذ. وإن النفس الحيوانية ما خوطبت بالتكليف فتتصف حينئذ بطاعة أو معصية. فاتفق أن كانت النفس الحيوانية جموحًا اقتضاه طبعها، لفساد مزاجها. فاعلم ذلك.

## ١١ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيِّدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب التاسع والستين وثلاثمائة في الوصل الرابع عشر: فالنفوس الناطقة السعيدة مراكبها النفوس الحيوانية في ألذِّ عيش وأرغده يوم القيامة، أعطاها ذلك العيش الرغد الموطنُ الأُخرويُ فإن نعيم الآخرة خالص غير مشوب، عكس نعيم الدنيا، كما أنها في أشد ألم وأضيق حبس؛ إذا شقيت النفس الناطقة وحبست النفس الحيوانية في المكان الضيق. فالسعادة والشقاوة تنسب إلى النفس الناطقة، إذ مَن شقيت رعيتُه؛ فكأنه شقي هو. وكذلك السعادة واللذة والألم للنفس الحيوانية، كما قال تعالى:

﴿وَإِذَآ أُلْقُوا۟ مِنْهَا ـ يعني من جهنم ـ مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ دَعَوْا۟ هُنَالِكَ ثُبُورًا﴾ [الفُرقان: الآية ١٣].

هذه أحوال النفوس الحيوانيَّة، وأمَّا النفوس الناطقة؛ فهي ملتذة بما تعلمه من اختلاف أحوال مراكبها. فإن اختلاف الأحوال لاختلاف التجلِّيات الأسمائية. فكلُّ حال له اسم يخصُّه، فتلتذُّ النفس الناطقة، لأنها في مزيد علم إلٰهي بذلك مناسب لكلِّ حال. وقولنا: النفوس الناطقة ملتذَّة، لا تريد اللذَّة مطلقًا كما يقوله الحكماء والمتكلمون، وإنما يكون لها ذلك عند التفاتها للجسم، الالتفات التام فإذا أعرضت عنه، والتفتت إلى عالمها الروحاني؛ فلا لذَّة ولا ألمَ لا حسًّا ولا تخيُّلًا ولا علمًا. وإذا كانت النفس الحيوانية التي هي محلُّ اللذة والألم، تغيب عنها أحيانًا، إذا شاهدت ما تشهده النفس الناطقة، فكيف تتصوُّر اللذة أو الألمَ للنفس الناطقة دائمًا؟! ألا ترى ذوقًا هنا في شخصين، لكلِّ واحد منهما نفس ناطقة ونفس حيوانية، فيطرأ على كلِّ واحد من الشخصين سبب مؤلم من أسباب الألم، فيتألَّم به الواحد ويتنعَّم به الآخر، مع تماثلهما في الحيوانيَّة والناطقيَّة؟! والموجب لذلك؛ هو كون الواجد

للألم، وإن كان ذا نفس ناطقة، فحيوانيَّته غالبة لناطقيته، لسوء مزاج طبيعته. ولهذا تفاضلت النفوس الناطقة. فإنَّه من حيث النفخ الإلـٰهي، لا تفاضل. وإنَّما التفاضل في القوابل المزاجيَّة، فتبقى الناطقة منه معطلة الآلة الفكرية النظرية. والآخر الذي لم يتألَّم بل تنعَّم. لم تتعطَّل نفسه الناطقة عن نظرها وفكرها ومشاهدتها. ومِن أين قام بنفسها الحيوانية ذلك الأمر المؤلم، فتنتقل الفكرة مِن سبب إلى سبب، حتى يوصلها ذلك التفكر إلى السبب الأوَّل، مسبب الأسباب تعالى، فتستغرق النفس الناطقة فيه مشاهدة، فتتبعها بذلك النفس الحيوانية، حيث كانت الحيوانية على مزاج قابل لمساعدة النفس الناطقة، فيزول عنها الألم الذي كانت تجده قبل، مع وجود السبب المؤلم، وكلا الشخصين ـ كما قلنا ـ ذو نفس ناطقة ونفسٍ حيوانية وسبب مؤلم. فارتفع الألم في حقِّ أحد الشخصين، ولم يرتفع في حق الآخر، للسبب الذي ذكرناه. فإنَّ الإنسان حيوان بنور النفس الناطقة يستضيء. فإذا صرفت النفس الناطقة نظرها إلى جانب الحقِّ؛ تبعها نورها. إذ النفس الحيوانية نفخ النفس الناطقة في الجسم. فإذا كان الجسم معتدل النشأة؛ ظهرت فيه الحيوانية على شكل الناطقة فإنها شعاعها. فتتبعها كما يتبع نور الشمس بغروبها وأفولها. فتلتذُّ النفس الحيوانيَّة بما يحصل لها مِن الشهود، لما لم تره قبل ذلك. وتغيب عن الإحساس بالألم، فلا ألَمَ ولا لذة حسيَّة أو علمية لازمين؛ إلَّا للنفوس الحيوانيَّة، فإن كانت اللذة عن مشاهدة إلـٰهية ـ كما ذكرناه ـ فلذَّة علميَّة. وإن كانت اللذة عن ملائمة طبع ومزاج ونيل غرض؛ فلذَّة جسميَّة حسيَّة. وأمَّا النفس الناطقة فعلم مجرَّد من حيث هو، لا صورة له في نفسه، وإن ظهر بالصورة فما ظهر إلَّا أثره. فهو أمر الله ظهر بالنفخ. وكان ظهوره عن وجود لا عن عدم. فما حدث إلا إضافة التولية إليه لتدبير هذا البدن. وأعطي في هذا البدن الآلات. وهذه الآلات الإدراكية مصاحبة له في أي صورة كان، في الدنيا وفي البرزخ وفي الآخرة. فمن عرف النفس الناطقة؛ عرف أنها الروح المنسوب إلى الله بطريق الإجمال، من غير تكييف. فهو لهذا؛ لا يحتمل لذة ولا ألمًا، من حيث هو. ويطرأ على الإنسان الذي لا علم له بالأمر، على ما هو عليه في نفسه، تلبيس وغلط، فيتخيَّل النفس الناطقة لها التذاذ بالعلوم مطلقًا، ولو حين إعراضها عن الجسم والتفاتها إلى عالمها. وليس الأمر كذلك. فإنها حين التفاتها إلى عالمها؛ تتجرَّد عن اللذة والألم. وقد تأتي على العارف أوقات يكون له فيها التجرد التام عن جسمه وطبيعته، فلا يلتذُّ ولا يتألَّم، لا بالمحسوس ولا بالمعقول، في اقتناء العلوم الملذَّة. فإذا تجرَّدت الأرواح عن المواد لا يحكم عليها سرور ولا حزن.

ويكون الأمر لها علمًا مجرَّدًا. فاعلم ذلك. وقد غلط الحكماء والمتكلمون في هذا، حتى قالوا بذلك الالتذاذ في الجناب الإلـٰهي، وأنه تعالى بكماله مبتهج. فانظر يا أخي ما أبعد هؤلاء الحكماء باللقب عن العلم بحقائق الأمور. فلو عرفوا عرفوا أن النفس الناطقة نفخ إلـٰهي من روح إلـٰهي. فنزَّهوه بتنزيه مَن أضيف إليه، ولكنهم ما نزَّهوا مَن أضيف إليه عن الابتهاج بكماله. وما أحسن قول الشارع: «**مَن عرف نفسه عرف ربّه**»(١) وفي ضمنه: «**مَن جهل نفسه جهل ربَّه**».

فإنَّ مَن عرف ربَّه؛ لم ينسب إليه تعالى إلا ما ينسبه لنفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فتعالى الله وجلَّ، عن أن يحكم عليه حال أو محلٌّ. بل لله الأمر من قبلُ ومِن بعدُ. عصمنا الله وإياكم من الآفات. وبلغ بنا أرفع الدرجات، وأبعد النهايات.

## ١٢ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الإحدى والثمانين وثلاثمائة: فلو تعلَّقت همَّة الرسول ـ أي رسول كان ـ بتحريك الألسنة بالشهادة بالتوحيد من غير إرادة الباطن، الذي هو القلب بها؛ لوقعت عمومًا في كلِّ ما تعلَّقت به إرادته. ولكن هذه الشهادة لا تنفع صاحبها، وإن كانت تنفع لسانه. فإنَّ لسانه ما عصى الله قط، من حيث نفسه. وإنما وقعت المخالفة لأمر الشارع فيه، لا منه. والمخالفة إنما هي من المريد تحريكه، وهي النفس الناطقة. فهو مجبور على حركته بالمخالفة، حيث لم يعط اللسان وسائر الجوارح الدفع عن نفسه، لكونه من آلات النفس الناطقة، حركته، تنفيذًا للقضاء الأزلي، والحكم الإرادي. فاللسان طائع لخالقه طاعة ذاتية لا أمريَّة تكليفيَّة. ولو فتح الله سمع صاحبه بالكشف؛ لنطق اللسان الذاتي تسبيحًا وتمجيدًا لله، إذا جعلته النفس الناطقة يتلفَّظ بمخالفة ما أراد الشارع منه أن يتلفَّظ به، من حيث أنه أمرٌ؛ لبهت صاحب اللسان. فإن ذلك التلفُّظ بالمخالفة؛ هو تسبيح لله وطاعته في حقه. وهو في حقِّ النفس الناطقة معصية شرعًا. فلذا قلنا: إن المخالفة ظهرت فيه مِن غيره لا منه. فإنه طائع بالذات، شاهد عدل على محرّكه، كما ورد:

﴿يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [النور: الآية ٢٤].

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

وكذلك كلُّ جارحة مصرفة من سمع وبصر وفؤاد وجلد وعصب وفرج ونَفَس ـ بفتح الفاء ـ وحركة:

والناس في غفلة عمَّا يراد بهم وفي عماية عمَّا هم عليه له

فإنهم مرادون بأمر عظيم، يوم تبلى السرائر، وتنكشف الضمائر، ولا ملجأ ولا ناصر. كما هم في عماية وجهالة عمَّا هم عليه في خلقهم. وتركيب نشأتهم. الصورة واحدة، منها الطائع والعاصي والعالم والجاهل والعابد بالذات والعابد بالتكليف والعاقل واليقظان، كما هم في عماية عما خلقوا له، من معرفة خالقهم وعبادته. فالإنسان سعيد من حيث نشأته الطبيعية العنصرية، وهو جميع جسمه. وسعيد من حيث نشأة نفسه الناطقة الروحانية العلويَّة، إذا اعتبر بانفراد كلِّ نشأة عن صاحبتها. وباعتبار المجموع من النشأتين ظهر التكليف، فظهرت المخالفة. وما عيَّن المخالفة وأثبتها؛ إلَّا التكليف بالأمر والنهي على ألسنة الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فإذا ارتفع التكليف ظاهرًا أو باطنًا، حيث ارتفع دنيا، كما في حق بعد عباد الله المخصوصين، أو آخرة، وهو للجميع؛ ارتفع الحكم بالمخالفة في كل قول وفعل وحركة وسكون. ولم يبق إلَّا موافقة دائمة، وطاعة ممكن لواجب مستمرَّة، كما هو في نفس الأمر، مطيع للمشيئة، مخالف لأمر الواسطة الرسول البشري للجسد الذي في الجنس ولو ورد الأمر الإلـٰهي بغير واسطة لما تمكَّن لمخلوق مخالفته، أو بواسطة غير الجنس، كما لو جاء مثلًا حيوان، ولو من أخسِّ الحيوانات وقال: إني رسول الله إليكم؛ لما خالفه أحد.

## ١٣ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب السابع والسبعين وأربعمائة: الرجل مَن ظهر بصورة الحقِّ، متمكنًا من الظهور بجميع الأسماء الإلـٰهية في عبودة محضة خالصة، لا تشوبها دعوى ربوبيَّة وسيادة، بوجه ولا حال. فأعطى كلَّ ذي حقٍّ من الحق والخلق حقَّه. ويبدأ بحق نفسه الناطقة فيعطيها حقَّها. فإنها أقرب إليه مِن كلِّ مَن توجه له عليه حقٌّ من المخلوقين، وفي الخبر: «وحق الله أحقٌّ بالقضاء»[1] وحقُّ

(١) لم أجده بهذا اللفظ إنما رواه البخاري في صحيحه بلفظ: «فأقضِ الله، فهو أحق بالقضاء» (كتاب الأيمان والنذور، باب مَن مات وعليه نذر حديث رقم ٦٦٩٩). ورواه الترمذي في سننه وغيره بلفظ: «فحق الله أحق» (كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم عن الميت).

الله عليه في الجملة إيصال كلِّ حقٍّ إلى مَن يستحقه شرعًا؛ ولمثل هذا فليعمل العاملون. ولا بدَّ من إضافة العمل إلينا معشر العبيد. فإن الله أضاف الأعمال إلينا، كما ورد في الكتاب والسنَّة. وعين لنا تعالى محالها وأمكنتها وأزمنتها، وأمرنا بها وجوبًا وندبًا وتخييرًا، كما أنه نهانا عزَّ وجل عن أعمال معينة عيَّن لنا محالها وأماكنها وأزمانها وأحوالها تحريمًا وتنزيهًا، وجعل لذلك كلِّه من الأمر والنهي، على اختلاف أنواعه، جزاء بحساب وبغير حساب من أمور ملَّذة، جزاء الطاعات. وأمور مؤلمة جزاء المخالفات. والجزاء قد يكون في الدنيا، وقد لا يكون إلَّا في الآخرة. وخلق فينا مَن يطلب الجزاء الملذ وينفر بالطبع من الجزاء المؤلم. وهي النفس الحيوانية الشهوانية. وجعل لي عليَّ حَقًّا في رعيَّتي، وهو جميع ما اشتمل عليه جسمي. فأنا الطالب المطلوب، إذ خلق لي نفسًا ناطقة مفكرة مدبِّرة عاقلة مستعدَّة لقبول جميع ما كلَّفها به. وهي محلُّ خطابه، المقصودة بتكليفه، وامتثال أوامره ونواهيه، والوقوف عند حدوده ومراسمه، حيث حدَّ لها ورسم في حقِّ الحقِّ وحقِّ نفسه وحقِّ غيره، فيطلبه أصحاب الحقوق بحقوقهم نطقًا، كما هي النفس الحيوانية. وحالًا كما هي النفس النباتية والجمادية ظاهرًا وباطنًا، فيطلبه السمع بحقِّه ومِن حقه أن لا يمنعه من استماع ما أبيح له. وأن يتعاهده بما يدفع عنه الأذى، ويبقي عليه صحته. ومِن حقِّ الله فيه أن لا يسمع به صوتًا محرَّمًا ولا كلامًا محرَّمًا عليه الإصغاء إليه. ويطلبه البصر بحقِّه، ومِن حقِّه أن لا يمنعه ممَّا أبيح له النظر إليه، وأن يتعاهده بما يدفع عنه الأذى. ومِن حقِّ الله فيه أن لا ينظر به ما حرَّم عليه النظر إليه. وأن يتغافل عن زلَّته، كما إذا وقعت منه نظرة محرَّمة فلتة. ولا يعاقبه كما يفعل بعض العباد الجهال، غمَّض عينيه سنين، لنظرة وقعت منه. ويطلبه اللسان بحقِّه، ومِن حقِّه وحقِّ الله فيه أن لا يحرِّكه إلَّا في ذكر أو تلاوة أو خير مِن أمر بمعروف أو نهي عن منكر، أو إصلاح بين الناس. وأن لا يرسله فيما لا يعني، وأن يتغاضى عنه إذا زلَّ، ولا يعاقبه، كما فعل بعض العبَّاد الجهَّال صَمَتَ أعوامًا عقوبة للسانه. وتطلبه اليدان بحقِّهما كذلك. وتطلبه القدمان بحقِّهما كذلك. ويطلبه القلب النباتي بحقِّه. ومن حقِّه أن يدفع عنه كل شيء يؤذيه. فإنه محلُّ نزول السر الإلـهي المسمَّى قلبًا. فسُمِّيت هذه اللحمة قلبًا، مجازًا. فهذا القلب النباتي، بيت معنويٍّ، للقلب الذي هو بيت الرب. فهو بيت لبيت. ويطلبه العقل بحقِّه، ومِن حقِّه أن لا يصرفه إلَّا فيما يعود عليه نفعه في دينه أو دنياه. ويمنعه مِن كلِّ مسكر ومفسد ومرقد. ومن حقِّ الله فيه أن يجتنب المكر والخديعة وزيادة الدهاء. ويطلبه الفكر بحقِّه، ومن حقِّه أن يستعمله في الوصول إلى

معرفة خالقه النظريَّة. والفكر فيما أمر الله في التفكر فيه. ومن حقِّ الله فيه أن لا يتفكَّر في ذات الله جملة واحدة. وتطلبه النفس النباتية بحقها من الغذاء. فإن الإنسان يطلب الغذاء طبعًا من كونه نباتًا، لا من كونه حيوانًا، ومِن حقِّ الله فيها أن لا يمنعها ممَّا أبيح لها. . وقِس على هذا. وتطلبه النفس الحيوانية بحقِّها، وتطلبه النفس الغضبيَّة بحقِّها. وتطلبه النفس الشهوانية بحقها. وهذه النفس كلُّها قوى من قوى النفس الحيوانيَّة. ويطلبه الحرص بحقه. ويطلبه الأمل بحقه. ويطلبه الخوف بحقه. والرجاء بحقه. والإسلام بحقه. والإيمان بحقه. والإحسان بحقه. . . وأمثال هؤلاء مِن عالمه المتَّصل به، فإنها كلُّها قوى روحانية. وهي قسمان: خواصٌّ، وهم عالم النفس والعقل والقوى الباطنة. وعوام، وهم الحواس الظاهرة، وأمره الحق أن لا يغفل عن أحد من هؤلاء، أولًا من حيث ذواتهم وما يصلحهم، فإنه بوجود الجسم واعتداله وبقائه؛ يحصل للنفس الناطقة مطلوبها، مِن زيادة العلم بالله ـ تعالى ـ. وثانيًا: يصرفهم في المواطن التي عين له الحق تصريفهم فيها، وجعل هذه القوى كلُّها متوِّجة على النفس الناطقة بطلب حقوقها المتعلِّقة بذواتها، والمتعلقة بجانب الحقِّ ـ تعالى ـ وجعلها تعالى كلُّها ناطقة بتسبيح الله ـ تعالى ـ، جعلًا ذاتيًا لا تكليفيًا. فلا تنفكُّ عنه. وجعل هذه الحقوق التي توجَّهت لها، على النفس الناطقة الحاكمة، على الجماعة؛ نائبة الحق على الجسم الإنساني، جزاء لما هي عليه هذه القوى من تسبيح الله، بحمده دنيا وآخرة. وما منهم مَن يخالف أمَر الله اختيارًا. وإنه إذا وقعت المخالفة منهم، بأن تلبَّسوا بها ظاهرًا للحسِّ فجبرًا يُجبرهم على ذلك الأمر المخالف، الوالي عليهم مِن قبل الله ـ تعالى ـ الذي أُمروا بالسمع والطاعة له، فإن جارَ عليهم، بأن منعهم حقوقهم، أو صرفهم في غير طاعة الله؛ فلهم الأجر على كلِّ حال، وعليه الوزر شرعًا. وإن عدل فله أجره، ولهم أجرهم. ولم يعط الله هؤلاء الرعايا الذين ذكرناهم، المتَّصلين به، قوَّة الامتناع، ممَّا يُجبرهم على فعله، فلا يتحرَّكون، ولا يسكنون إلَّا بتحريكه وتسكينه، بخلاف ما خرج عنهم من الرعايا، ممَّن له أثرٌ فيهم. ثمَّ إنَّ الله ـ تعالى ـ نعت له الجزاء الحسي، وأشهدهم إياه في الحياة الدنيا، بضرب مثال من نعيم الحياة الدنيا، وبالوعد في ذلك في الآخرة. ومنهم مَن أشهده في ذلك في الأخرى، وهو في الحياة الدنيا مشاهدة عين كشفًا بضرب مثال أيضًا، فرأى ما وقع له في رؤيته من الالتذاذ ما لا يقدر قدره، وما التذَّ به إلَّا مَن يطلب ذلك من رعيَّته. فأَخذ يسأل حقَّه من ذلك. وأن لا يمنعه. وفي مثل هذا فليتنافس المتنافسون. وأيُّ نفاسة أعظم من هذا؟! فالعارف المكمَّل المعرفة، يعلم أن فيه مَن يطلب مشاهدة

ربِّه الفكرية، وهو العقل والفكر. ومعرفة ربِّه الشهودية، وهو النفس الناطقة. فتعين عليه أن يؤدي إليهم حقَّهم من ذلك. وعلم أن فيهم مَن يطلب المآكل الشهيَّة التي تلائم مزاجه، والمشرب والمنكح والمركب والملبس والسماع والنعيم الحسي المحسوس، وهي النفس الحيوانية، وقواها. فتعين عليه أيضًا أن يؤدي إليهم حقوقهم من ذلك، الذي طلبوه، ممَّا عين لهم الحق وأباحه. ومن كان هذا حاله، مطلوبًا مِن الحقِّ أن يعطي كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، كيفَ يصحُّ له أن يزهد في شيء من الموجدات الملَّذة؟! وما خلقها الله إلَّا له، إلَّا أنه يفتقر إلى علم ما هو له، وما هو لغيره، لئلَّا يقول: كلُّ شيء هو له، كما فعل الإباحية. فلا ينظر من الوجوه الحسان إلَّا ما يعلم أنه له. وما يعلم أنه لغيره؛ يكفُّ بصره ويغضَّه عنه، فإنه محجور عليه ما هو لغيره جملة واحدة. وما قدَّمناه من عدم الزهد في شيء من الموجودات؛ هو كما قلنا.

## ١٤ ـ فصل في وصل

وأما **قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثاني عشر وخمسمائة: يقول الله تعالى، إخبارًا عنهم، أي عن النفوس الناطقة حالة شهادة الجلود عليها:

﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فُصِّلَت: الآية ٢١].

بما جحدناه من المخالفات، ونحن إنَّما ندافع عنكم، لأنَّكم الذين تحلون في النار، وتنضحون فيها: ﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ـ أي بالشهادة عليكم ـ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فُصِّلَت: الآية ٢١].

فكلُّ شيء ناطق بإنطاق الله إياه، وشهادة الجلود، وجميع الجوارح؛ مقبولة، لأنَّهم شهداء عدل مقبولو القول مطلقًا عند الله ـ تعالى ـ فإنهم معصومون مِن المخالفات، من حيث هم، وكانوا في الدنيا دارَ التكليف والمحنة، من حيث عبادتهم الذاتية؛ غير راضين بما كانت النفس الناطقة، التي غلبت أحكام النفس الحيوانيَّة عليها تصرفهم فيها من المخالفات، زمانَ حكمها وإمارتها عليهم، فصارت النفس الناطقة، من حيث تصرُّفها في المخالفات، لفساد طبيعة المزاج، وسوء تركيب الطبيعة، فإن النفس الناطقة ـ كما ذكرناه مرارًا ـ لا تدبر الجسم وحيوانيَّته؛ إلَّا بحسب مزاجه نقصًا وكمالًا، انحرافًا واعتدالًا، وإن كانت حاكمة على الأجسام وعلى الجلود وعلى جميع جوارحهم، من سمع وبصر ولسان ويد وبطن وفرج ورجل وقلب. فإن الجميع لا يتحرَّكون في طاعة ولا معصية إلَّا بتحريك النفس

الناطقة. فهم حسب القضاء والقدر. وإنما سمِّيت الجلود بهذا الاسم لما هي عليه من الجلادة. إذ كلُّ مسمًّى له قسط من اسمه، فإنها تتلقَّى بذاتها جميع المكاره التي تعرض للجسم، من جراحة وضرب وحرق وبرد، وفيها الإحساس المبثُّ في جميع الجسم، من القوَّة الحسَّاسة المعقولة. والجلود هي مجنُّ النفوس الحيوانيَّة وترسها، لتلقى هذه المشاقّ، فما في الإنسان أشدُّ جلادة مِن جلده. ولهذا غشَّاه الله به. فنضجه بالنار سبب في عذاب النفس الناطقة عذابًا نفسيًا لا حسيًا. كلَّما توجَّهت لجسمها الذي كان مركبًا لها في الدنيا. وأما الجلد فينعم في ذلك العذاب بالنضج المحسوس بالحس، فتخلَّص مِن هذه الأبواب: أنَّ العذاب حقٌّ، أي ثابت للإنسان، من باب الكلِّ لا الكلِّية وأن المعذَّب حسًّا هو النفس الحيوانيَّة الحسَّاسة. وأن الجوارح تحترق وتسودُّ، والجلود تنضج في جهنَّم، ولا إحساس لها بذلك، ولا ألَمَ عليها. وأن النفس الناطقة؛ عذابها هو إدراكها ومشاهدتها لما يحصل في الجسم، الذي كانت تدبره في الدنيا، تقاسي ذلك كما يقاسي الراحم لمرحومه، الذي لا يقدر على إزالة ما به من البلاء. ولقد أعظم الفرية من زعم أن سيدنا الشيخ محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ عقيدته ومذهبه في الأمور الأخروية مذهب الحكماء. كلَّا وحاشا. ومن تتبَّع كلامه في كتبه؛ علم أنه ـ رضي الله عنه ـ يقول بدار محسوسة، تسمَّى الجنة، وبنعيم محسوس، وأهلين مقيمين فيها، لا إلى غاية ولا نهاية. وبدار محسوسة تسمَّى جهنَّم. وبعذاب محسوس، وأهلين مقيمين فيها لا إلى غاية ولا نهاية. وإن قال إنَّ عذابهم له نهاية، مع بقاء جهنَّم على حالتها، من الأغلال والأنكال والنار والزمهرير. فما انفرد به ـ رضي الله عنه ـ بل قال به جماعة من أهل الحديث، وأهل الكشف. والأدلَّة في تسرمد العذاب على أهل جهنم كلُّها ظواهر. وما هي نصوص، لا تحتمل التأويل، ولا إجماع في ذلك، ولو ادَّعاه بعضهم. فبقي الأمر محتملًا، والعلم عند الله، وكنت توقَّفت في الجمع بين جملتين من هذه الأبواب؛ فورد الوارد بأمر مشدَّد بالاشتغال بالذكر، فجعلت أذكر الله، والمسألة في فكري ففتح الله في فهمها، فورد الوارد بقوله تعالى:

﴿ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا﴾ [الكهف: الآية ٨٢].

وقلت في نفسي: ما أدري، هل وافقت مراد سيدنا الشيخ فيما كتبته في هذه المسألة، وزدته من التوضيح أم لا؟! فورد الوارد بقوله تعالى:

﴿إِنَّهُۥ لَحَقّٞ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات: الآية ٢٣].

وما ذكره سيدنا في هذه الأبواب؛ هو لسان له. وله لسان أعلى من هذا. مَن تتَّبع كلامه في كتابه «الفتوحات» وجده، والحمد لله ربِّ العالمين.

* * *

## الموقف التاسع والتسعون بعد المائتين

**قال تعالى:** ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾ [الإسرَاء: الآيتان ١٣، ١٤].

صدر الآية عامٌ في السعداء والأشقياء. وعجزها خاصٌ ببيان أحوال الأشقياء يوم القيامة. فإن السعيد لا يقال له: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسرَاء: الآية ١٤].

أخبر تعالى: أنه ألزم كلَّ إنسان طائرة، أي حظَّه ونصيبه. بمعنى جعله لزيمًا له ملازمة العنق، لما يجعل فيه. فما يجري على الإنسان، ممَّا يظهر منه في أطوار وجوداته وتقلبات أحواله إلَّا طائره وحظَّه وقسمته من التجلّي الذاتي الأقدس، الذي حصلت به الأعيان الثابتة، واستعداداتها الكليَّة في العلم؛ يقال طار له كذا، بمعنى صار نصيبه في القسمة. وفي صحيح البخاري، عن أم العلاء: «طار لنا عثمان بن مظعون في القسمة، حين اقترعت الأنصار على سكنى المهاجرين» ففي الآية مجاز في ذكر الطائر، ومجاز في ذكر الكتاب المنشور. وهذا الكتاب الذي يخرج؛ ما هو الكتاب الذي تكتبه الحفظة من أعمال العبد في الدنيا دائمًا ويلقاه الإنسان منشورًا. وإنما هو الكتاب الذي ذكره رسول الله ـ ﷺ ـ في قوله: «**إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس. حتى ما يبقى بينه وبين الجنة إلَّا شبر أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب. .**».

الحديث بطوله، أخرجه البخاري في الصحيح. فلا يقضي الله قضاء إلَّا بما سبق الكتاب أن يقضي به. وما كتب إلَّا ما علم. ولا علم إلَّا ما شهد من صور المعلومات، على ما هي عليه في أنفسها. ما تغير منها وما لا يتغير، فشهدها في عدمها. ولا يوجدها؛ إلَّا كما هي عليه من عدمها. فإخراج الكتاب يوم القيامة للإنسان؛ هو الكشف له عن عينه الثابتة في العدم، وما هي عليه من الاستعداد، لما حكم عليه الحق به، وأعطاه إياه، في سائر تقلباته في أطواره، وهو طائره الذي ألزمه

إياه في الوجود الخارجي. ويقال له: اقرأ كتاب نفسك واستعدادك لما حكمنا به عليك وظهر منك في دار التكليف، فيجد نفسه كتابًا منشورًا لا يغادر صغيرة ولا كبيرة؛ إلَّا أحصاها. فحينئذ يقول الحق للإنسان:

﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسرَاء: الآية ١٤].

أي محاسبًا لك، وإنك ما ظلمك الحقُّ بشيء حكم به عليك. فهذا الكتاب يخلي المحكوم عليه، يطلب من الحاكم أن يحكم به، وهو الحق الذي أمر الله رسوله ـ ﷺ ـ أن يقول: ربِّ احكم بالحق. وبه قامت الحجة لله على مَن يقول: يا ربِّ علمك سبق في أن أكون على ما أنا عليه فلمَ تؤاخذني؟! فيقول له الحق: هل علمتك؛ إلَّا بما أنت عليه؟! فإني ما حكمت عليك إلَّا بك. فأنت الذي جعلتني أحكم عليك بما حكمت. ولو كنت على غير ذلك؛ لعلمتك على ما تكون عليه. فكتاب كلِّ إنسان نفسه، وهو عينه الثابتة، وهو الذي يظهر به وعليه في الوجود. وهو سبق الكتاب في الحقيقة، فلا يخف الإنسان إلَّا نفسه، فإنه ما سبق العلم؛ إلَّا بما هو عليه من الصورة التي ظهر عليها. ولهذه الإشارة بقوله ـ ﷺ ـ فيما يرويه عن ربِّه: «**مَن وجد خيرًا فليحمد الله. ومَن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلّا نفسه**».

أخرجه مسلم في صحيحه، فافهم. ومَن تتبَّع ألفاظ الآية وتأمَّلها؛ علم علوَّ هذا الوجه الذي ذكرناه، وهو إشارة لا تفسير.

﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٠].

* * *

## الموقف الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: الآية ١٦].

اعلم أن الخلق خلقان، خلق تقدير منفكٌّ عن الإيجاد، وهو المشار إليه بقوله:

﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريَم: الآية ٩].

أي قدَّرتك في العدم، ولم تك شيئًا مقدرًا ثابتًا في مرتبة الثبوت، العارية عن الوجود. قال هذا لزكريا ـ عليه السلام ـ حيث قال متعجبًا ومستبعدًا: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٤٠].

وما قال هذا لامرأة الخليل ـ عليه السلام ـ حيث قالت مستبعدة ومتعجبة: ﴿يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [هُود: الآية

٧٢]. لأن زكريا له الاطّلاع على أغوار هذه العلوم، بخلاف امرأة الخليل ـ عليهما السلام ـ.

والخلق الثاني مقرون بإيجاد خارجي، وهو المشار إليه بقوله:

﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝﴾ [الانفطار: الآيتان ٦، ٧].

وكذلك الشيئية شيئيتان: شيئيَّة ثبوت من غير إيجاد، وهي المشار إليها بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝﴾ [يس: الآية ٨٢]. فما قال «كُنْ» إلَّا لشيء ثابت في مرتبة الثبوت، غير موجود، فأمره بالوجود؛ فكان موجودًا لنفسه.

والشيئية الثانية شيئيَّة وجود، وهي المشار إليها بقوله: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعام: الآية ١٩].

أي موجود. فقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرّعد: الآية ١٦].

يصحُّ أن يحمل على الخلق التقديري والإيجادي. والشيء يصحُّ أن يحمل على الثابت وعلى الموجود. فالخلق بقسميه، والشيء بقسميه مختصٌّ بالممكن. وهو المراد بقوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطّلاق: الآية ١٢].

وأمَّا المحال فلا خلق ولا شيئيَّة له ثبوتية، فلا تتعلَّق به إرادة، بل المحال لذاته غير معلوم علم إحاطة. فإنه تعالى يعلم المحال محالًا فقط، ولا يحيط به اسم المحيط، حيث إنه لا صورة له، كما هي للمكن، فلا يحيط الاسم المحيط إلَّا بمسمى الشيء. وهو الممكن الثابت المعدوم، الذي له صورة في العلم. سواء وجد في الخارج أم لم يوجد. فهو قابل للإيجاد. فلذا هي علة الإيجاد، مركَّبة من الفاعل والقابل، وهو الممكن. فالوجود بين الاقتدار الإلٰهي وبين القبول من الممكن، مهما ارتفع واحد منهما؛ ارتفع الوجود الحادث. وليس ذلك عجزًا في الاقتدار الإلٰهي. وإنما ذلك لعدم تعلُّق الإرادة به، لأنه لا استعداد له للوجود. والحقُّ ـ تعالى ـ إنما يعطي الوجود للمستعدِّ، الطالب للوجود باستعداده، فهو الجواد الحكيم، لا يمنع مستعدًا طالبًا، ولا يعطي غير مستعدٍّ طالب.

* * *

## الموقف الأول بعد الثلاثمائة

**قال تعالى حاكيًا عن نبيه زكريا ـ عليه السلام ـ:** ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: الآية ٤].

يريد ـ عليه السلام ـ أن من أقامه الله في مقام الدعاء لا يشقى به. فإنه بخير النظرين وإحدى الحسنين. إمَّا أن يجيبه الحق بما دعا نفسه، وإمَّا أن يعوّضه خيرًا من ذلك، كما ورد في الأخبار النبوية. فالداعي لا يشقى بدعائه أبدًا، كائنًا من كان. ولو لم يكن للدعاء فضل؛ إلَّا نيل محبة الله للداعي، لكان كافيًا. فإن الله يحبُّ الملحِّين في الدعاء، بإخبار رسول الله ـ ﷺ ـ كما جعل بعد قوله:

﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: الآية ٦٠].

فلا يريد زكريا ـ عليه السلام ـ الإخبار بذلك عن نفسه فقط، وأنه لم يكن بدعاء ربِّه شقيًّا في الماضي، ويرجو استمرار ذلك؛ بل كلُّ داع بهذه المثابة.

* * *

## الموقف الثاني بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: الآية ١٥٥].

اعلم أن الكتب الكلية الجامعة؛ خمسة: كتابان إلـٰهيَّان، وكتابان كونيَّان، وكتاب جامع للكتب كلِّها. فالكتابان الإلـٰهيان؛ أحدهما تفصيل في إجمال، فإجماله هو المشار إليه بقوله: ﴿طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴿٢﴾﴾ [طـٰه: الآيتان ١، ٢].

وتفصيله؛ هو المشار إليه بقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان: الآية ١].

والكتاب الإلـٰهي الثاني سمَّاه تعالى كتابًا، وسمَّاه ذكرًا قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: الآية ٤٤]. أي من الكتاب الإلـٰهي الأوَّل.

وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩]. أي شيء أجمل وأبهم في الكتاب الإلـٰهي الأوَّل، والمراد بذلك: سنَّة محمد ـ ﷺ ـ أقواله وأفعاله وأحواله. ولهذا كانت السنَّة قاضية على القرآن، فإنه:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: الآيتان ٣، ٤].

وإنما خصَّ الكتاب الأول باسم إلـهي دون الثاني؛ لأنَّ الأوَّل مخصوص بما يأتي به الملك مشهودًا، فيلقيه على قلب الرسول أو سمعه. وهذا الثاني أعمُّ مِن أن يكون بواسطة ملك مشهود أو بواسطة ملك غير مشهود، أو بلا واسطة أصلًا، وهو ما يكون للرسول من الوجه الخاص.

وأما الكتابان الكونيَّان؛ فكذلك أحدهما مفصَّل، والآخر مجمل. فأمَّا الكتاب المفصَّل فهو المشار إليه بقوله:

﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝٣﴾ [الطُّور: الآيتان ٢،٣].

فهذا الكتاب هو العالم كله. فهو كلمات الله المسطورة في الرقِّ المنشور، وهو الوجود المقيَّد. وأما الكتاب الثاني المجمل فهو الإنسان الكامل، المشار إليه بقوله:

﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٨].

أخبر أنَّه ما فرَّط ولا ترك شيئًا، أي ما يطلق عليه اسم شيء، وهو كلُّ ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه، إلَّا جمعه في الكتاب المجمل المختصر، وهو الإنسان الكامل، بعدما أخبر تعالى:

﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: الآية ٣٨].

وربَّما يتوهَّم من المماثلة المساواة من كلِّ وجه، فأزال هذا الوهم بأنه جعل الإنسان الكامل كتابًا جامعًا لكلِّ شيء من الأشياء الإلـهيَّة والكونيَّة. فهو الكلمة الكليَّة والحضرة الجامعة.

وأما الكتاب الخامس الجامع للكتب المفصلة والمجملة والمطولة والمختصرة، فهو المشار إليه بقوله:

﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: الآيتان ١، ٢].

فالألف إشارة إلى حضرة الذات الوجود المطلق الجامع لجميع الحضرات، فقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢] إشارة إلى الألف. فإنَّ اللام، الذي هو كناية عن حضرة الأسماء، والميم الذي هو كناية عن حضرة الأفعال؛ كلُّها داخلة تحت الألف. فهو الكتاب الجامع للكتب كلِّها.

* * *

# الموقف الثالث بعد الثلاثمائة

**ورد في سنن الترمذي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة».**

فاعلم أنه ليس المراد من الحديث ظاهره، وإنما هو من باب الأمر بالشيء؛ نهيٌ عن ضدِّه. بمعنى لا تدعوا الله بشيء لا تحبُّون الإجابة فيه من الله لو أجابكم. وذلك كأن يدعو الإنسان على نفسه أو ولده أو ماله، وهو لا يريد الإجابة في ذلك. بل لو أجاب الحقُّ دعوته ساءه ذلك وغمَّه. وهذا يصدر كثيرًا من سيء الأخلاق ضيِّق العطن، كما قال:

﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾ [يُونس: الآية ١١]. وقد علَّمنا تعالى فقال: ﴿وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الأعرَاف: الآية ٥٦].

بمعنى: ادعوه لخوف مكروه نزل، أو ينزل بكم، فيدفعه عنكم. أو لنيل مرغوب تطمعون في حصوله لكم. ومع هذا فلا بدَّ من التفويض له في الخيرة. فإنَّ الداعي جاهل بمصالحه، ربَّما سأل أمرًا يظنُّه خيرًا له، وهو شرٌّ في نفس الأمر، قال تعالى:

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٦].

فكلُّ داعٍ غير مفوض فهو مستدرج. ولذا قال سادة القوم ـ رضوان الله عليهم ـ: «الفقير ليست له إلى الله حاجة» يريدون: ليست له حاجة على التعيين، وإنَّما يسأل الخير من حيث يعلمه الله خيرًا، ويستعيذ من الشرِّ من حيث يعلمه الله شرًّا، فكيف يأمر ـ ﷺ ـ بالتيقُّن بالإجابة، مع هذه العوارض، وهو ـ ﷺ ـ أنصح النصحاء؟! ولا يصحُّ حمل الحديث على حسن الظنِّ بالله ـ تعالى ـ كما قيل. فإن العبد كما قلنا: جاهل بمصالحه فلا يناسبه إلا تفويض الخيرة للعالم ببواطن الأمور وعواقبها. ولا تفويض مع تيقُّن الإجابة، لا سيما أهل الله الذين أطلعهم وأعلمهم بسرِّ القدر. فعلموا أن الاستعدادات الكليَّة هي الطالبة المجابة.

وأمَّا الاستعداد الجزئي للطلب، إذا ما كان عن استعداد ذاتي لا أثر له في الإجابة فلا يعطيك إلا أنت، وهو استعدادك. ولا يمنعك إلا أنت، وهو عدم قبولك. وليس للحقِّ ـ تعالى ـ إلا إعطاء الوجود، لما أنت مستعدٌّ له. فهو الجواد الذي لا

يبخل، الحكيم الذي لا يجهل، يضع كلَّ شيء موضعه اللائق به. ومع هذا كلّه؛ فمشروعيَّة الدعاء، وكونها مخُّ العبادة؛ إنما ذلك لإظهار الذلة والفاقة والعبودة التي هي صفات ذاتيَّة لكلِّ مخلوق، لا لقضاء الحوائج ونيل الرغائب. هيهات هيهات «كيف يكون دعاؤك اللاحق سببًا في القضاء السابق؟! جلَّ حكم الأزل أن يضاف إلى الأسباب والعلل. والحمد لله.

* * *

## الموقف الرابع بعد الثلاثمائة

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠)﴾ [الرُّوم: الآية ٣٠].

وقال رسول الله ـ ﷺ ـ: «**كلُّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة عجماء، هل تحسّون فيها من جدعاء؟! وإنما أنتم الذين تجدعونها**»(١)

وقال تعالى في قصة موسى والخضر ـ عليهما السلام ـ:

﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١)﴾ [الكهف: الآيتان ٨٠، ٨١].

قال البخاري في صحيحه: طبع يوم طبع كافرًا، أي فُطر يوم فُطر كافرًا. فاعلم: أنَّ الدين لغة؛ الطاعة والانقياد. وهذا هو المراد بهذه الآية. فإنه تعالى قال للناس، وهم أرواح متعلقة بأجساد برزخيَّة: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٢].

فانقادوا وأطاعوه. وقالوا: «بَلَى» إقرارًا بربوبيَّته لهم وملكه عليهم.

واصطلاحًا؛ وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات. وهذا المعنى هو المراد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٣٢].

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم (١٣٨٥). رواه أبو داود، كتاب السُّنَّة، باب في ذراري المشركين، حديث رقم ٤٧١٤. ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (٧١٩٩).

وقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٨٥]. ونحو هذا.

وأمَّا الفطرة؛ فهي فطرتان: فطرة مطلقة، وفطرة مقيدة. فأمَّا **الفطرة المطلقة**؛ فهي المذكورة في قوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الرُّوم: الآية ٣٠].

أي خلقهم عليها، وجعلها في جبلتهم وفطرتهم، بمعنى خلقتهم. فإذا خرجوا إلى الوجود العيني؛ يخرجون عليها. وهي قوله:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٢].

وهذا العهد؛ أخذ على الأرواح قبل وجود الأشباح. فكلُّ مَن خرج من الناس إلى عالم الأشباح؛ يخرج مفطورًا على هذه الفطرة من الطاعة والانقياد، لقوله:

﴿وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٩٢].

وإنه ليس أحدٌ يعرف الحق ـ تعالى ـ إلا في حضرة الربوبيَّة، حتى العقل الأوَّل، وتفرد القديم ـ تعالى ـ بمعرفته نفسه في حضرة الألوهيَّة. وهذه الفطرة المطلقة، والدين القيم، أي القائم الثابت، لا تبديل له ولا تغيير فيه، فلا ينقل الأبوان ولدهما عنهما ولا غير الأبوين بنصِّ قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الرُّوم: الآية ٣٠].

وهو هذه الفطرة، كما أنه لا تبديل لكلمات الله وهو قوله:

﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قٓ: الآية ٢٩]، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٨٧].

والذين لا يعلمون هذا هم الذين يظنون أنهم عرفوا ربوبيته تعالى لهم ووجوده بنظرهم وفكرهم، وهم إنما عرفوه بذلك فطرة فطرهم عليها. والفطرة أيضًا بمعنى ما يظهر به الإنسان عند وجوده من التجلِّي الإلـهي الخاص الذي يكون له عند إيجاده، وهو الذي فسَّر به بعضهم الفطرة فقال: «إنها الصفة التي يكون عليها كلُّ موجود في أول زمان خلقته» بمعنى الاسم الذي يتجلَّى به الحق على المخلوق عند إيجاده. وهذا الاسم هو حقيقة ذلك الموجود. وبهذه الأسماء الخاصَّة والتجلي الخاص؛ تتميز أشخاص النوع الواحد، وأنواع الجنس الواحد. وهذه الفطرة أيضًا لا تتبدَّل ولا تتغير. فإن قلب الحقائق محال. وأمَّا **الفطرة المقيدة** فهي مذكورة في حديث: «كلُّ مولود

يولد على الفطرة»[1] الخ بمعنى أنه تعالى فطر الناس وخلقهم مستعدين متهيئين قابلين للدين الحق فـ «أل» في الفطرة، في الحديث؛ للعهد الذهني. أي الفطرة بمعنى القبول لكل تجل، والنهي لكلٍّ وارد، وإن اختلفت الأديان بسبب اختلاف النسب الإلـٰهية، بسبب اختلاف الأحوال، بسبب اختلاف الأزمان. وهذه الفطرة تقبل التبديل والتغيير والتعيين والتقييد بعد الإطلاق والسذاجة. . . ولهذا، كان الأبوان ينقلان ولدهما من الإطلاق والسذاجة إلى التقييد باليهوديَّة أو النصرانيَّة أو أي نحلة كان عليها الأبوان. فهذه الفطرة ـ كما قلنا ـ تتغير وتتبدَّل بنص الحديث الشريف. ومَن فسر الفطرة في الحديث بالإسلام مِن شرَّاح الحديث فقد أبعد.

وأمَّا الغلام الذي قتله الخضر ـ رضي الله عنه ـ فإنه طبع يوم طبع كافرًا، أي فطر على الكفر بالدين الذي كان عليه أبواه، لحكم الاسم الإلـٰهي، الذي تجلَّى عليه أوَّل إيجاده، كما بيناه قبل. لا أنَّ الغلام طبع يوم طبع كافرًا بالفطرة المطلقة والدين القيِّم. فإن الفطرة المطلقة؛ لا تبديل لها ولا تغيير يلحقها. وهي فطرة كلِّ إنسان سعيدًا كان أو شقيًا. ولهذا كان المآل إلى الرحمة العامَّة إن شاء الله. ومتعلِّق السعادة والشقاوة؛ الفطرة المقيَّدة والدين الإلـٰهي الوصفي. ولذا قال:

﴿فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَـٰنًا وَكُفْرًا﴾ [الكهف: الآية ٨٠].

إذا كبر وبلغ الحنث، وتعلَّقت به الأحكام الشرعية، وكفر بالدين الذي عليه أبواه. فتابعاه لمحبَّتهما إيَّاه. ولما كان الغلام لم يبلغ الحنث، ولم تتعلَّق به الأحكام الشرعية المؤقتة ببلوغ الحنث، كما فسر البخاري به قوله: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ﴾ [الكهف: الآية ٧٤]. يعني طاهرة، لم تبلغ الحِنْث، ﴿بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [المَائدة: الآية ٣٢].

وهذا التفسير؛ ردَّه بعض شُرّاح البخاري قائلًا: إنه لو لم يبلغ الحنث؛ لم يقتل بنفس، ولا بغير نفس، ظنًا منه، أن الشرائع المتقدمة وأفعال الخضر ـ رضي الله عنه ـ جارية على مقتضى شرعنا. وهيهات هيهات!! قتل الخضر ـ عليه السلام ـ الغلام رحمة به. فإنه قبل الحنث لا تكليف. فلحق الغلام بأبويه في الآخرة. فإن الولد ما دام لم يبلغ الحنث محكوم له بحكم أبويه في الظاهر وأحكام الدنيا. وأمَّا في الباطن والدار الآخرة؛ فالراجح، بل الحق، أنَّ كلَّ من مات قبل الحنث من الأولاد؛ يكون في الجنَّة، لحكم الفطرة المطلقة، بدليل الرؤيا التي رآها ـ ﷺ ـ وهي في صحيح

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

البخاري. قال فيها: «والشيخ في أصل الشجرة إبراهيم الخليل ـ عليه الصلاة والسلام ـ والصبيان حوله؛ أولاد الناس»[١] فعمَّ وما خصَّ ولدَ مسلم مِن ولدِ مشرك. فكان قتل الخضر ـ رضي الله عنه ـ الغلام رحمة بالغلام، حيث قتله قبل الحكم عليه بالكفر، ورحمة بأبويه، فإنه لو كبر وكفر لربَّما تابعاه على الكفر وارتدا عن دينهما، كما كان خرق السفينة رحمة بالملك الغاصب للسفن، فلا يزيد في عذابه غصب السفينة لو غصبها، ورحمة بأهل السفينة. كما أنَّ إقامة الجدار كان رحمة باليتيمين، ورحمة بأهل الجدار، الذي كانوا ينتفعون به. فاعرف هذا الموقف، فإنه مِن نفائس العلم. ولربَّما لا تجد هذا التفصيل في كتاب. وهو من أنفاس شيخنا ـ رضي الله عنه ـ اللهم أجزه عنَّا أفضل ما جزيت معلمًا عن متعلم، ومرشدًا عن حائر، وهاديًا عن ضال وناصحًا عن منصوح، فإنك القادر على ذلك، المليء به.

* * *

## الموقف الخامس بعد الثلاثمائة

**روى البخاري في صحيحه أنه ـ ﷺ ـ قال: «أريت النار؛ فرأيت أكثر أهلها النساء».**

استشكل شراح الحديث هذا مع قوله ـ ﷺ ـ لكلِّ واحد منهم، يعني أهل الجنَّة زوجتان من نساء الدنيا. وهو في صحيح البخاري. فإن ظاهر الحديث الأول يقتضي أن النساء في الجنة أقلُّ مِن الرجال، وهذا يقتضي: أنَّ النساء في الجنَّة أكثر من الرجال. أقول: لا إشكال، فإنه ـ ﷺ ـ أرى النار التي يدخلها عصاة هذه الأمة؛ فرأى أكثر أهل ذلك المحل النساء من هذه الأمة. وليس المراد أنه أرى النار التي يدخلها كل من يدخل النار. انظر قوله ـ ﷺ ـ لما سئل عن سبب ذلك؟! قيل: يكفرن بالله؟! قال: «يكفرن الإحسان»... الحديث. فنفى عنهن الكفر بالله، الذي يستوجبن به الخلود في النار. وفي النار جميعها من النساء مَن هو مخلد في النار، ومَن لم يكفر بالله؛ فلا بدَّ أن تدركه الشفاعة ويخرج إلى الجنَّة، فتكون النساء في الجنَّة أكثر مِن الرجال، بنص هذا الحديث الصحيح. وأقلُّ ما يكون للرجل من أهل الجنة زوجتان من نساء الدنيا، وزوجتان من الحور العين، بنصِّ الرواية الأخرى في الصحيح: زوجتان مِن الحور العين[٢] وأمَّا ما أخرجه الفريابي من رواية أبي أمامة

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب (٩٣) حديث رقم (١٣٨٦).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، =

ـ رضي الله عنه ـ «ما من عبد يدخل الجنة إلا ويزوج ثنتين وسبعين زوجة، ثنتين من الحور العين، وسبعين من أهل ميراثه من أهل الدنيا». وعند أبي نعيم من روايته: للمؤمن في الجنة ثلاث وسبعون زوجة. فهذا العدد في هذين الحديثين؛ إنما كان للمؤمن ميراثًا ورثه عمَّن دخل النار وخلد فيها من الرجال. ولو دخلوا الجنَّة لكانت النساء لهم. فإن الله جعل لكلِّ مكلف موضعًا في الجنَّة بما يلزمه من النعيم، وموضعًا في النار بما يلزمه من الشقاء. كذا ورد في الحديث. وهذا من حيث الجواز الإمكاني، فإن كلَّ أحد من حيث الإمكان الأصلي صالح لهذا ولهذا. وأمَّا الزوجتان المذكورتان في الصحيح؛ فإن الله جعلهما لذلك المؤمن حظه وقسمته أصالة لا ميراثًا.

* * *

## الموقف السادس بعد الثلاثمائة

**ورد في صحيح البخاري، أنه ـ ﷺ ـ قال: «يقول الله لآدم ـ عليه السلام ـ يوم القيامة: يا آدم اخرج بعث النار من ذريتك، فيقول يا ربّ وما بعث النار؟ فيقول: مِن كلِّ ألف تسعمائة وتسعة وتسعين»** الحديث بطوله.

وقد سأل بعض الإخوان قائلًا: هل يمكن الوقوف على سرِّ تفاوت القبضتين الذي هو عشر عشر عشر الأخرى، مع سبق الرحمة؟! فأجبت: إن سرَّ تفاوت القبضتين، قبضة اليمين وقبضة الشمال في القلة والكثرة. فإنَّ قبضة اليمين عشر عشر عشر قبضة الشمال، هو ظهور كمالات الحقِّ ـ تعالى ـ فإن كثرة وجود النقص في المخلوقات؛ هو دليل كثرة كمال خالقها. فإن ظهورات الحق ـ تعالى ـ مِن حيث أسماؤه في الناقص؛ أكمل من ظهوراته في الكامل. فظهور الحق ـ تعالى ـ في أجهل الناس وأعظمهم انقيادًا للأمور الطبيعية والحيوانية وتباعًا للهوى أتمُّ من ظهوره تعالى في أعلم الناس وأشدِّهم اتباعًا للأمر الشرعي والنهي، وأعظمهم تحقُّقًا بالأمور الروحانية، بالنسبة إلى الاسم الظاهر. فظهور الحق ـ تعالى ـ فيما هو أبعد من الحضرة الروحانية؛ أتم ظهور. ولا أبعد من أهل قبضة الشمال، فهذا السر المقتضي لكثرة أهل قبضة الشمال، فافهم.

وأمَّا سبق الرحمة؛ فاعلم أن الرحمة ذاتية وصفاتية. وكلٌّ منهما عام وخاص. فالرحمة التي سبقت الغضب هي الرحمة الصفاتيَّة الخاصَّة بالمؤمنين، في الدار

---

= حديث رقم (٣٢٤٥).

الآخرة. وهي رحمة خالصة من كل كدر، غير مشوبة بأقل ضرر. وأمَّا الرحمة الذاتية العامة؛ فهي رحمة الإيجاد العامَّة، المتعلِّقة بكلِّ ممكن. فرحمة الإيجاد سابقة كل شيء: الغضب وغيره. فإن الغضب على المغضوب عليه إنما يكون بما يكون منه. فلهذا هي رحمة الإيجاد، هي سابقة الغضب.

* * *

## الموقف السابع بعد الثلاثمائة

**قد سأل بعض الإخوان عن قول القسطلاني، عند قول البخاري في غزوة حنين: «قسم في الناس في المؤلفة قلوبهم، ولم يعط الأنصار شيئًا. وأنه ـ ﷺ ـ حرم الأنصار من الغنيمة كلِّها ولم يقسمها فيهم لعزارهم»[1]**

فأجبت: هو بعيد جدًا، وإنما المراد من قول البخاري: أنه ـ ﷺ ـ لم ينفلهم من الخمس كما نفل المؤلفة قلوبهم مِن طلقاء قريش وغيرهم من قبائل العرب. كيف يتصور أنه ـ ﷺ ـ ما قسم الغنيمة بين الجيش كلِّه. وفي صحيح مسلم في هذه الغزوة نفسها: وقسم رسول الله ـ ﷺ ـ غنائمهم بين المسلمين؟! وكانت على ما ذكره ابن إسحاق عن الزهري وغيره: أربعة وعشرون ألفًا من الإبل. والغنم أكثر من أربعين ألفًا، والسبي ستة آلاف رأس، والذين أعطاهم رسول الله ـ ﷺ ـ من قريش والأعراب محصورون، وما أعطاهم من الإبل محصور العدد لا يبلغ الخمس. وثبت أنه ـ ﷺ ـ أمر زيد بن ثابت بإحصاء الناس والغنائم، وهو أربعة الأخماس الباقية، بعد إعطاء ما ذكر من الخمس. قال الزهري ـ وهو أصحُّ الأقاويل عندنا ـ: وثبت أن الغنيمة لمَّا قسمت كانت سهماتهم لكلِّ رجل أربعة من الإبل، وأربعون شاة. وفي البخاري: أن الناس اجتمعوا إليه ـ ﷺ ـ وصاروا يقولون: يا رسول الله!! اقسم علينا، حتى ألجاؤه إلى سمرة[2]، فاختطفت رداءه. فقال: **«ردوا عليّ ردائي أيها الناس. فوالله لو كان لي شجر تهامة نعمًا لقسمته بينكم، ثم ما لقيتموني بخيلًا ولا جبانًا ولا كذوبًا»**.

---

(١) كذا بالأصل والصواب لانهزامهم كما ورد في «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري لشهاب الدين أحمد القسطلاني (٩/ ٣١٢) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت. وعبارة القسطلاني هي: «ولم يعط الأنصار شيئًا» منه قيل لأنهم كانوا انهزموا فلم يرجعوا حتى وقعت الهزيمة على الكفار فردّ الله أمر الغنيمة لنبيّه ﷺ».

(٢) سَمُرَة واحده السَّمُر وهو ضرب من شجر الطلح.

وفي البخاري أيضًا، في ذكر اعتماره - ﷺ - وعمرة من الجعرانة حيث قسم غنايم حنين، ذمية. لما جاءه وفد هوازن قام في الناس وقال: «**إن إخوانكم جاؤونا تائبين، وإني قد رأيت أن أردّ إليهم سبيهم**».

فقال الناس: طيبنا لك يا رسول الله. فقال: «**إنا لا ندري مَن أذِن منكم ممّن لم يأذن. فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمرَكم**».

وفيه: أنه قال لوفد هوازن: «**معي مَن ترون، وإني أحبّ الحديث إليّ أصدقه. فاختاروا إحدى الطائفتين: إمّا السبي وإمّا المال**».

وفي رواية لغير البخاري، أنه قال لهم: «**قد وقعت الغنائم موقعها**».

وفي رواية أنه - ﷺ - قال لوفد هوازن: «**ما كان لي ولعبد المطلب فهو لكم**».

فقال المهاجرون والأنصار: ما كان لنا فهو لرسول الله - ﷺ - ومَا كان رسول الله - ﷺ - ليحرمهم من الأموال ويعطيهم من السبي. وقال النووي في باب التنفيل، من شرح مسلم، في الباب جواز استيهاب الإمام أهل جيشه بعض ما غنموه، كما فعل رسول الله - ﷺ - هنا، وفي غنائم حنين. فهذا كله صريح في أنه - ﷺ - قسَّم الغنائم على وجهها. والذي أعطاه للمؤلفة قلوبهم؛ هو مِن الخمس. وكذا قول القسطلاني في قوله - ﷺ - في هذه الغزوة، والقصة: «**رحم الله أخي موسى، قد أوذي بأكثر من هذا فصبر**».

إن الذي أُوذي به موسى؛ هو قول بني إسرائيل فيه: إنه آدر[(١)] فهذا أبعد وأبعد. فإن إذاية موسى - عليه السلام - بهذا القول؛ ليست بأكثر من نسبة رسول الله - ﷺ - إلى الجور والحيف. وإنه ما أراد بقسمته وجه الله. وإنما المراد بالأكثر هو رميه - عليه السلام - بالزنا، كما هو مذكور في قصة قارون[(٢)] وبقتل أخيه هارون، ونحو ذلك. فهذا هو الأكثر إذاية، لا قولهم إنه آدر.

* * *

(١) رجل آدر: بَيِّنُ الأَدَرَة. والأَدَرَةُ: الخُصْيَة. والأُدْرَةُ: نفخة في الخصيَة.

(٢) وتفصيل القصة كما في المستدرك للحاكم، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أتى موسى قومه أمرهم بالزكاة، فجمعهم قارون فقال لهم: جاءكم بالصلاة وجاءكم بأشياء فاحتملتموها، فتحملوا أن تعطوه أموالكم، فقالوا: لا نحتمل أن نعطيه أموالنا، فما ترى؟ فقال لهم: أرى أن أرسل إلى بغي بني إسرائيل فنرسلها إليه، فترميه بأنه أرادها على نفسها، فدعا الله موسى عليهم فأمر الله الأرض أن تطيعه، فقال موسى للأرض: خذيهم...». الحديث (انظر المستدرك للحاكم، كتاب التفسير، باب تحريض قارون قومه على منع الزكاة).

# الموقف الثامن بعد الثلاثمائة

**قول سيدنا في الباب الثالث والعشرين وخمسمائة، في معرفة حال قطب كان منزله:** ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ [النَّازعَات: الآية ٤٠].

مقام الرب ليس له أمان يدلُّ عليه ما يعطي العيان

يقول ـ رضي الله عنه ـ إن مقام الرب وهو حضرته الجامعة للأسماء الربِّية، التي يقتضيها مسمَّى الربِّ والمربوب ليس لها أمان. لأنها حضرة جامعة للأضداد. ولكلِّ مربوب منها ربٌّ يخصُّه، إذ مِن المحال أن يكون لعبد الربِّ كلُّه بالأصالة والاستحقاق. فإذا كان العبد مرضيًا عند ربِّه الخاص به، وهو الاسم الطالب إيجاده من الحضرة الكلية الإلـٰهية؛ فلا يأمن أن يكون غير مرضيٍّ عند رب عبد آخر، وهو الاسم الخاصُّ بذلك العبد الآخر. والحضرة الربية الإلـٰهيَّة جامعة للأرباب كلِّها. دل على ما ذكرناه المعاينة الكشفية لأهل الكشف والعقول، من حيث مرتبتها، لا تعرف هذا إلا بتعريف إلـٰهي. لأن العقل لا يدرك إلا سعيدًا مطلقًا أو شقيًا مطلقًا، مرضيًا مطلقًا، أو غير مرضي مطلقًا، لا يعرف أنَّ كلَّ أحد مرضي عند ربِّه الخاص به. وقد يكون سعيدًا مرضيًا عند ربٍّ آخر، وقد لا يكون. إذ لا يكون المربوب لربٍّ خاص سعيدًا مرضيًا مطلقًا عند كل رب، إلا إذا كان على استعداد يصلح أن يكون مظهرًا لظهور جميع الأرباب به وفيه، وهو مقام السعادة المطلقة. وما أثنى الحق ـ تعالى ـ على أحد، أنه كان مرضيًّا عند ربِّه الحضرة الربِّية الجامعة إلا على إسماعيل ـ تعالى ـ فإنه كان أكمل في هذا المقام، وإن كان هذا المقام ثابتًا لغيره ـ عليه السلام ـ إذ كلُّ نفس مطمئنة؛ لها هذا المقام. لذا قال لها تعالى آمرًا:

﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفَجر: الآية ٢٨].

لمَّا كان لها الاستعداد لظهور غير ربِّها الخاص بها؛ أُمرت بالرجوع إلى ربِّها، بعد ظهور غير ربِّها بها. فإن النهاية رجوع إلى البداية. بل النهاية عين البداية. فإن الأمر دائرة، نهايتها عين بدايتها. قول سيِّدنا:

فخفه لأنه خطر وفيه إذ ما خفته حالًا أمان

يقول ـ رضي الله عنه ـ آمرًا أو منذرًا لمخاطبه، ومن بلغه بالخوف مِن مقام الرب، الحضرة الجامعة. ولا يغترُّ بكون ربِّه الخاص به راضيًا عنه؛ لأنه مقام خطر متخالف الأحكام، متباين الاقتضاءات، لا يدري ماذا يقابله منه. وفي المقام

الرب أمانٌ إذا ما خافه العبد حالًا. فالموطن الدنيوي والزمان الحال موطن التكليف. والتمكُّن من الفعل والترك أمان يكتسبه الخائف، إذ مَن خاف أدلج، ومَن أدلجَ نجا. فيطلب بالاستعداد الجزئي أن يكون محلًا قابلًا لظهور آثار الأسماء الإلٰهية الربِّية به فيه، فيكون سعيدًا مرضيًا مطلقًا قابلًا لأن يكون متمِّمًا لمكارم الأخلاق. فلا يظهر بخلق؛ إلا كان مرضيًا عند مقام ربِّه الجامع، فإنه يظهر بكلِّ خلق في محله المستحسن ظهوره به فيه، بحسب الوقت والحال. فهو المتخلق بأخلاق الله.

**قول سيّدنا:**

ونفسك فانهها عن كل أمر يضيق لهوله منك الجنان

يقول ـ رضي الله عنه ـ ناهيًا لمخاطبه: ومَن بلغ إنه نفسك عن كلِّ أمر من الأمور، التي لا ترضي مقام ربك الحضرة الجامعة، وإن كان مرضيًا عند ربك الخاص بك. وليس ذلك الأمر إلَّا ما نهى عنه الشارع. فإن الأمان والسعادة الخالصة ليس إلَّا في اتباع حكم الشارع نهيًا وأمرًا. فإن الله ـ تعالى ـ شرع الشرائع للسعادة، ما نصبها للمكر، وجعل في مخالفتها جميع المخاوف والأهوال، التي يضيق لها القلب والجنان.

**قول سيّدنا:**

فلا تعتب زمانًا أنت فيه فأنت هو المعاتب والزمان

يقول ـ رضي الله عنه ـ ناهيًا من يعاتب الزمان ويذمه، إذ الزمان ليست له شيئية وجودية، فما هو جوهر ولا عرض فيذُم أو يحمد أو يعاتب، وإنما هو نسبة لا وجود لها خارجًا. والذي يتوجَّه إليه الذم أو العتاب أو الحمد إنما هو الموجود في الزمان. وليس إلا أنت فأنت هو المعاتب، وأنت هو الزمان، فذمك للزمان جور باطل.

**قول سيّدنا:**

ولا تعمر مكانًا لست فيه فربُّ الدار ليس له مكان

يقول ـ رضي الله عنه ـ ناهيًا للنفس الناطقة التي هي الإنسان حقيقة، عن الاشتغال الكلي بمقتضيات الطبيعة والشهوات الحيوانية. كنى عن الجسم بالمكان. وعلَّل النهي بأنك لست حالّاً فيه. إذ النفس المدبِّرة للجسم، الذي سمَّاه مكانًا، مجرَّدة عنه. فليس لها فيه إلَّا التدبير من غير حلول. قيل لسهل بن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ: ما القوت؟! فقال: ذكر الحي الذي لا يموت. فقيل له: نريد ما به قوام الجسم. فقال للسائل: دع الدار لبانيها، إن شاء عمرها، وإن شاء خربها. فرب

الدار، وهو الحق ـ تعالى ـ الذي خلق الدار وسوَّاها وعدلها. ثم أسكنك إيَّاها واستعمرك فيها ليس له مكان يحلُّ فيه ولا حيز يعمره. **قول سيّدنا:**

فأنت كهو فأنت له جليس ومؤنسك التعطُّف والحنان

يقول ـ رضي الله عنه ـ: كما أن ربَّ الدار الحقيقي وبانيها، وهو الحق ـ تعالى ـ ليس له مكان؛ فكذلك أنت ليس الجسم لك بمكان، ولا أين. فلا تشتغل به الاشتغال الكلِّي عمَّا خلقك الحق لأجله، وهو عبادته تعالى. فما أسكنك فيه لتعمره، وإنما ذلك لتعبره. ومع هذا فأنت له تعالى جليس من حيث النفس الناطقة الروح القدسية، التي هي من عالم القدس، جلساء الرحمن على الدوام، ومؤنسك من مجالسته تعالى التعطف والحنان. وهو ما يورده عليك من لطائف المعارف والعلوم الإلـٰهية التي هي غذاؤك وبها بقاؤك. فأنس المخلوق بالله؛ ليس هو من حيث ذاته تعالى، فإنه محال. إذ لا أنس إلا بمناسب. ولا مناسبة بين المخلوق والذات العليَّة. وإنما يكون الأنس من جهة ما يكون منه. وهو آثار أسمائه بالتعطف والحنان. هذا هو الحق عند المحققين من أهل الله. **قول سيّدنا:**

وفيها الخلد والحور الحسان لذاك يقال منزلنا الجنان

هذا كالاستدراك منه ـ رضي الله عنه ـ. فالضمير في «فيها» يعود على الدار. يقول: إن الدار التي ربُّها الحق ـ تعالى ـ وجعلها كالمكان لك، وذلك كناية عن الجسم العنصري؛ فيها جنة الخلد والحور الحسان. وهو كناية عمَّا تضمَّنه الجسم. وهو الدار من الحكم الإلـٰهية، لوجود الحواس والقوى الباطنة فيه. فإن لكل حاسيَّة وقوَّة حكمة مخصوصة، ليست لغيرها. فلا تنال النفس الناطقة الروح القدسيَّة هذه الحكم إلَّا بواسطة الدار، وهو الجسم، بما اشتمل عليه. وكذلك الأعمال الصالحة من الأقوال، والأفعال والعلوم والمعارف الإلـٰهية والعقلية، لا تحصل للنفس إلَّا بواسطة الدار. فلأجل ذلك يقول: منزلنا الجنان، أي دارنا جنَّتنا، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ﴾ [الكهف: الآية ٣٩].

أي دارك. سأل أمير المؤمنين الرشيد مالكًا: هل لك من دار؟! قال: لا. وسمعت ربيعة يقول: جنَّة المرء داره.

**قول سيّدنا:** «اعلم أيَّدنا الله وإياك، أنَّ المقام الإلـٰهي الربَّاني ما وصف به نفسه». يقول ـ رضي الله عنه ـ إنَّ المقام الإلـٰهي الربَّاني المشار إليه بقوله تعالى:

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ [النَّازعَات: الآية ٤٠].

هو ما وصف به نفسه من الصفات والنعوت والأسماء، أو وصفته به أنبياؤه ورسله. فإنهم ما وصفوه إلَّا بما أعلمهم به أنه من أوصافه، فالمقام الإلـٰهي الربَّاني في قوله: ﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ [الرَّحمـٰن: الآية ٤٦] كناية عن الحضرة الجامعة التي تطلبها الممكنات بأحكامها، وهي الصور الظاهرة في الوجود الحق.

**قول سيدنا**: ولما علمه ـ ﷺ ـ حين أعلمه، لذلك استعاذ به منه فقال: **(وأعوذ بك منك)**. يقول ـ رضي الله عنه ـ ورسول الله ـ ﷺ ـ لما علم مقام ربِّه، أنه الحضرة الربية الجامعة، لما وصف به الحق نفسه مِن صفة جلال وجمال ورحمة وغضب، حين أعلمه الله بذلك؛ استعاذ وتحصَّن بالله ـ تعالى ـ منه تعالى، فقال، كما في صحيح مسلم وغيره: «**اللهم إنِّي أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك**».

فاستعاذ بصفات الرحمة من صفات الغضب، وكلُّها يجمعها، مقام الرب.

**قول سيدنا**: اعلم أن كلَّ مقام سيد، عند كل عبد ذي اعتقاد؛ إنما هو بحسب ما ينشئه في اعتقاده في نفسه. ولهذا قال الله ﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ [الرَّحمـٰن: الآية ٤٦] فأضافه إليه، وما أطلقه. يقول ـ رضي الله عنه ـ: إنَّ مقام كلِّ سيد ورب عند كل عبد ومربوب صاحب اعتقاد. وربط في سيده وربه إنما مقام سيده وربه عنده هو بحسب ما ينشئه ويخلقه المعتقد المربوب في اعتقاده في نفسه مِن مقام ربِّه من الصفات الثبوتية والسلبية، فإنه لا بدَّ أن يجليه في اعتقاده بصفات، ويخليه عن صفات. فيكون ربه الخاص به، على حسب ما ربط واعتقد فيه. فصار ربه مِن إنشائه فلا يتجلَّى له ربه إلا في صورة اعتقاده. ولا يعرفه هذا العبد إلَّا بتلك الصورة. فإذا تجلَّى له الحق ـ تعالى ـ بغير تلك الصورة، وقال له: أنَا ربُّك؛ أنكره وقال له: لست بربي. فما عبد عابد من الربِّ الكلِّي المطلق إلَّا وجهًا خاصًا، أنشأه العبد فظهر له الرب به، فإنه القائل: «**أنا عند ظنّ عبدي بي**».

ولما كان الشأن أنَّ كلَّ عبد له رب يخصه من الحضرة الجامعة، قال الله: ﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ [الرَّحمـٰن: الآية ٤٦] فأضافه إلى العبد المربوب وما أطلقه فقال: مقام الربِّ مثلًا، وكما أن مقام الرب الإلـٰهي الحضرة الجامعة، رب الكمَّل والأكملين، الذين يعتقدون إطلاق الرب وعدم تقيده بصورة ووصف، سواء كان ممَّا يحمد شرعًا أو عقلًا أو عرفًا أو كان ممَّا يذم شرعًا أو عقلًا أو عرفًا، كذلك مقام كل سيد عند كل عبد ذي اعتقاد خاص بصورة خاصَّة، اعتقد ربه عليها وقيَّده بها. لأنه تعالى قال:

﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٤٦] أي رب كل مربوب، فأضاف الربَّ إلى مربوبه، وما أطلق الرب. فكما دلَّت الآية على أن المراد بمقام ربه الحضرة الجامعة دلت كذلك على أن مقام ربِّه الأرباب الخاصَّة بكلِّ مربوب ذي اعتقاد الخ.

**قول سيدنا**: وما تجد قط هذا الاسم الربَّ إلَّا مضافًا مقيَّدًا لا يكون مطلقًا في كتاب الله، فإنه ربٌّ بالوضع. يقول ـ رضي الله عنه ـ إن الاسم الربَّ لا يوجد في كتاب الله مضافًا لمخلوق مقيَّدًا به كربِّ العالمين، وربِّ السمٰوات والأرض، رب المشارق والمغارب، فوربك.. وإنما لزمته الإضافة؛ لأنه رب بالوضع. والوضع تخصيص شيء بشيء متى أطلق أو أحسَّ بالشيء الأول فهم منه الثاني، فلا يتصوَّر رب إلَّا بتصور مربوب وجودًا أو تقديرًا في العلم. فلا ينفكُّ أحدهما عن الآخر. وما أقسم تعالى في كتابه باسم من أسمائه إلَّا باسم الرب وأمر رسوله ـ ﷺ ـ بالقسم به، فقال: «قُل اي وَرَبِّي» وما أقسم به تعالى؛ إلَّا مضافًا لمخلوق، لأن القصد في القَسَم بالشيء تشريفه وتشريف مَن يضاف إليه. وعند إضافته يكون بمعنى الصفة أو الفعل. وأمَّا بمعنى الذات فلا تصح فيه الإضافة إجلالًا للذات. فإن الربَّ يكون بمعنى الثابت اسمًا للذات. وبمعنى المصلح اسمًا للفعل. وبمعنى المالك اسمًا للصفة.

**قول سيدنا**: والرب مِن حيث دلالته، أعني هذا الاسم، هو الذي يعطي في أصل وضعه أن يسع كلَّ اعتقاد يعتقد فيه ويظهر بصورته في نفس معتقده. يقول ـ رضي الله عنه ـ إن لفظ الربِّ من حيث دلالته الوضعية وما يعطيه معناه في أصل وضعه أن يسع كلَّ اعتقاد يعتقد فيه، كان ما كان ذلك الاعتقاد. فلا يضيق عن اعتقاد ما. ويظهر بصورة كلِّ اعتقاد في نفس معتقده، وهو تعالى ربٌّ واحدٌ من حيث الذات، كثير من حيث تجليه بصور المعتقدات التي هي صور أسمائه، التي لا نهاية لظهوراتها بالصور. فكل مخلوق له رب بحسب استعداده ومزاجه والاستعدادات، والأمزجة متخالفة متباينة لا يجتمع اثنان في مزاج واحد من كل وجه أبدًا، كما لا يوجد اثنان من كل نوع من أنواع المخلوقات على صورة واحدة من كل وجه. فكل إنسان غير الآخر، وكل حيوان من أنواع الحيوانات غير الآخر، وكل نبات من أنواع النباتات غير الآخر، بل كل ورقة من الأوراق غير الأخرى. وكل حبَّة من أنواع الحبوب غير الأخرى، إذ لو اتفقا مِن كل وجه لكانا عينًا واحدة، ما كان مثلين. والله الواسع العليم.

**قول سيّدنا**: فإذا كان العارف عارفًا حقيقة لم يتقيد بمعتقد دون معتقد، ولا انتقد اعتقاد أحد في ربه دون أحد، لوقوفه مع العين الجامعة للاعتقادات، يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن العارف بالله ـ تعالى ـ حقيقة المعرفة؛ هو الذي لم يتقيَّد بمعتقد دون معتقد، فلم يتقيَّد بتنزيه مطلق، ولا تشبيه مطلق، ولا قيَّد ربه بصورة وصفة لا يقبل غيرها. فلا ينكر الرب ـ تعالى ـ في أي صورة تجلَّى له فيها من تنزيه أو تشبيه، كانت الصورة جليلة أو حقيرة، شرعًا أو عقلًا أو عرفًا. وكذلك من حقيقة المعرفة بالله ـ تعالى ـ أن يفتقد اعتقاد واحد من المخلوقين في ربِّه دون أحد. ولا يعترض بأن يقول لأحد: ليس ربُّك كما اعتقدت، ولا هو هذا المتجلي، فأنت مخطىء من كل وجه. هذا محال صدوره من العارف حقيقة المعرفة، لوقوف العارف مع العين الجامعة للاعتقادات، وهي العين الواحدة حضرة الأسماء الربيَّة الإلـٰهية، التي تفرَّعت منها جميع الفروع الأسمائية، التي هي سبب اختلاف الاعتقادات، كالطرق الكثيرة المتوجِّهة إلى المدينة مثلًا، فليس منها طريق إلَّا وهو متوجِّه للمدينة ومنتهاه إليها. كذلك الاعتقادات وإن تعدَّدت وخرجت عن الحصر، فهي صور أسماء تنتهي إلى الحضرة الجامعة للأسماء. فالعارف الكامل لا يقيِّد ربَّه بصورة يعرفه بها، إذا تجلَّى له فيها، وينكره فيما عداها من الصور. كما أنه لا ينتقد اعتقاد أحد في ربِّه، كان ما كان ذلك المعتقد، وذلك الاعتقاد، لعلمه أنه ما ثَمَّ شيءٌ مِن محسوس ومعقول ومتخيِّل إلَّا وهو مستند إلى حقيقة إلـٰهية عرفها مَن عرفها وجهلها من جهلها. فلذا يقال: ما في العالم خطأ مطلق، وإنما الخطأ في العالم نسبي. قال تعالى:

﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرُف: الآية ٢٤].

والذي وجدوا عليه آباءهم هو عبادة الأوثان والأصنام، فجاءهم بأهدى، واشتركا في مطلق الهداية.

**قول سيدنا**: ثم إنه إذا وقف مع العين الجامعة للاعتقادات كلها؛ فيخاف أن يكون هذا القدر الذي اعتقده واحدًا من الاعتقادات، مثل كل ذي اعتقاد في الرب، فيتخيل أنه مع الرب وهو مع ربه لا مع الرب، مع كونه بهذه المثابة في تسريحه وعدم تقييده، وقوله به في كلٍّ صورة اعتقاد، وإيمانه بذلك، فلا يزال خائفًا حتى تأتيه البشرى في الحياة الدنيا بأن الأمر كما قال واعتقد. فهذا حد إطلاق العبد في الاعتقاد. يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن العارف بالله حقيقة المعرفة، ولو وقف مع العين الجامعة للاعتقادات في الرب ـ تعالى ـ وهو الحضرة الربيَّة الإلـٰهية فما تقيَّد

بمعتقد دون معتقد. فلهذا هو لا ينكر الربَّ في أي صورة تجلَّى، ولا انتقد اعتقاد أحد في ربه. وقال له: أنتَ لا تعبد ربَّك الخاص بك، ولا تعرفه؛ وإنما تعبد باطلًا مطلقًا. فهو مع هذا يخاف أن يكون هذا الاعتقاد منه واحدًا من الاعتقادات، فيكون مثل كلِّ ذي اعتقاد جزئي مقيَّد، وأن كونه مع الرب المطلق خيال ودعوى، وإنما هو مع ربِّه الخاص به، لا مع الرب المطلق. كلُّ هذا لشدَّة خوف العارف، مع كونه بهذه المثابة والمنزلة في تسريح الرب وإطلاقه، وقوله به، وبوجوده تعالى في صورة كلِّ اعتقاد، سواء أذن الشارع في ذلك الاعتقاد أو لا. فلا يزال خائفًا أن يكون غير معتقد إطلاق الرب كما يليق بجلاله، حتى تأتيه البشرى من الربِّ ـ تعالى ـ في الحياة الدنيا بالطريق التي عوَّده الله الإخبار عليها. فإن للعارفين طرقًا في الأخذ عن الله ـ تعالى ـ فيبشره الله ـ تعالى ـ بأن الأمر كما قال واعتقد. ولا يكون العارف كاملًا حتَّى يشهد الإطلاق والتقييد في آن واحد فيشهده متعينًا لا متعيِّن، فهذا حدُّ إطلاق العبد في الاعتقاد.

**قول سيدنا**: ولو لم يكن الحق له هذا السريان في الاعتقادات لكان بمعزل ولصدق القائلون بكثرة الأرباب:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣].

في كل معتقد. إذ هو عين كل معتقد. يقول ـ رضي الله عنه ـ: ولو لم يكن الحق الرب ـ تعالى ـ له هذه الكثرة الأسمائية، والسريان في صور الاعتقادات، مع الوحدة الذاتيَّة؛ لكان بمعزل عن بعض الاعتقادات، ولصدق القائلون بكثرة الأرباب كثرة حقيقية ذاتية. وقد:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣].

حكم تعالى أن لا يعبد عابد إلَّا إياه في كل معبود من صورة ملك وكوكب وشجر وحجر وإنسان وحيوان عبد، فليس المعبود إلَّا هو تعالى في كلِّ ذلك. فالربُّ المضاف إلى محمد ـ ﷺ ـ حكم بذلك وقضى. ولا يكون خلاف ما قضى به. وقال تعالى لموسى ـ عليه السلام ـ:

﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى﴾ [طه: الآية ١٤].

يقول لا إله إلَّا أنا الظاهر في كل ما يعبده أهل كل ملة نحله. فما تلك الآلهة إلَّا أنا. ولهذا أثبت لهم لفظة الآلهة تسمية حقيقية لا مجازية، كما يقول مَن ليس له

هذا المشرب، ولا حصل له هذا العلم: إنه إنما أراد تعالى من حيث إنهم سموهم آلهة، لا مِن حيث أنهم لهم في أنفسهم هذه التسمية. وهذا غلط وتحريف للكلم. لأن هذه الأشياء، بل جميع ما في الوجود له هذه التسمية حقيقة. إذ الحق تعالى عين الأشياء، وليست الأشياء عينه. ولو كان الأمر كما يزعم مَن ليس مِن أهل هذا الشأن لكان الكلام أنَّ تلك المعبودات التي يعبدونها ليست بآلهة. وإنما أنا الله فاعبدني، لكن إنما أراد تعالى أن يبين له: أن تلك الآلهة مظاهر له، وأن حكم الإلـٰهية فيهم حقيقة. وأنه ما عبد في جميع ذلك؛ إلَّا هو تعالى فقال:

﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [النحل: الآية ٢].

أي ما ثَمَّ ما يطلق عليه اسم إلـٰه إلَّا وهو أنا. فما في العالم من عبد غيري، وأنا خلقتهم ليعبدوني، ولا يكون إلَّا ما خلقتهم له. قال ـ ﷺ ـ مشيرًا إلى هذا: «**كلٌّ مُيَسَّر لما خلق له**».

رواه البخاري في صحيحه. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ﴾ [العنكبوت: الآية ٤٢].

بل كل ما تدعونه إلـٰهًا أو غيرًا هو الله. ما هو شيء دونه فافهم.

**قال سيدنا**: ثم نصب الله لهذا العارف دليلًا مِن نفسه، يتحول في نفسه، في كلِّ صورة، وقبوله في ذاته عند الإنشاء كلَّ صورة ينشئها هذا المعتقد في قوله: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفِطار: الآية ٨].

نظر إشارة لا تفسير. فلولا قبولك عد تسويتك وتعديلك لكل صورة ما ثبت قوله: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفِطار: الآية ٨].

وقد صحَّ وثبت هذا القول، فعلمنا أن له تجليًا في صور الاعتقادات، فلا ينكر . . .الخ. في هذه الجملة تقديم وتأخير، تقديره: ثم نصب الله لهذا العارف دليلًا من نفسه، بتحوله في نفسه في كل صورة ينشئها هذا المعتقد. وقوله: في ذاته عند الإنشاء كلَّ صورة؛ دليله في قوله:

﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفِطار: الآية ٨] الخ.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن الحق ـ تعالى ـ نصب لهذا العارف دليلًا يعضد اعتقاده. وعلامة يستند إليها من نفسه، دليلًا فعليًا وهو تحوله في نفسه في كل صورة

ينشئها هذا المعتقد، عند توارد الخواطر وتنوع صورها عليه. فإن نفسه الناطقة تتصوَّر له بصورة كلِّ خاطر. وتتحوَّل من صورة إلى صورة باطنًا على الدوام، كما يتصوَّر الملك ويتحول مِن صورة إلى صورة ظاهرًا على الدوام، وليس هذا التصوُّر والتحوُّل في الصور خاصًا بالعارف؛ بل هو لكل نفس ناطقة، وإنما خصَّ العارف لأنه هو الذي يعلم ذلك ويشعر به. وغير العارف لا يعلم ولا يشعر. ثمَّ نصب لهذا العارف دليلًا آخر قوليًا في قوله تعالى:

﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفِطار: الآية ٨].

وذلك لقبوله في ذاته من حيث نفسه الناطقة عند إنشائه وإيجاده كلَّ صورة روحانية ينشئه الحق عليها، وتخصيصه بصورة دون صورة، مع قبوله كل صورة، إنما ذلك بمشيئته تعالى وتخصيصه، لا باقتضاء مقتضى من الجسم أو غيره، كما زعمت الحكماء. وهذا الدليل المأخوذ من الآيات؛ هو نظر إشارة ممَّا تشير إليه الآيات القرآنية، ممَّا يفهمه أرباب القلوب، لا تفسير للآية. فليس لقائل أن يقول: هذا قول بالرأي في كلام الله ـ تعالى ـ، وهو كفر. فلولا قبولك عند تسويتك وتعديل مزاجك كل صورة روحانية؛ ما ثبت قوله تعالى:

﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفِطار: الآية ٨].

وقد صحَّ وثبت عنه هذا القول تعالى. فعلمنا أن الحقَّ تعالى له التجلي في صور الاعتقادات. فلا ينكر عند المعتقد لتلك الصورة. فإذا تجلَّى في تلك الصورة لغير معتقدها؛ تعوَّذ منه وأنكره، وقال: لست بربي. والعارف الكامل لا ينكره في أيِّ صورة تجلَّى. فيقر به في كل صورة.

**قول سيّدنا**: فكلُّ مَن لم يعرف الله هذه المعرفة فإنه يعبد ربًا مقيّدًا منعزلًا عن أرباب كثيرة. إذا أنصف نفسه لم يدرِ أيَّ رب هو الرب الحقيقي في نفس الأمر من هؤلاء الأرباب، الذي في نفس كل معتقد. يقول ـ تعالى ـ: كلُّ مَن يدَّعي معرفة الله ـ تعالى ـ ولم يعرفه هذه المعرفة، وهو أن لا يتقيَّد بمعتقد دون معتقد، وأن لا ينتقد اعتقاد أحد في ربِّه دون آخر، وأنه ما عبد عابدٌ من أيِّ ملة ونحلة مِن الملل الضالة إلَّا الحق ـ تعالى ـ من وجه. وأن كلَّ عبد مرضي عند ربِّه الخاص به. وأن وجوه الحق الكثيرة الظاهرة بالصور هي المعبودة. والمعبود واحد، من حيث ذاته وحقيقته. فإنه إنما يعبد ربًا مقيَّدًا بصورة قيَّدَ ربَّه بها. فربُّه منعزل عن أرباب كثيرة. كلُّ رب مقيَّد بصورة قيَّده فيها مربوبه وربطه بها. هذا شرح حال غير العارف، إذا أنصف نفسه

ولم يغالطها؛ فإنه لم يدر أيَّ رب من هذه الأرباب الكثيرة، الذي كل واحد منها رب لمعتقد، وكلُّ رب منها مغاير للآخر ذاتًا وصفة. فيا ليت شعري، مَن هو الرب الحقيقي المستحق للعبادة في نفس الأمر وباطنه من هؤلاء الأرباب، الذي كل رب منها مستقلٌّ في نفس معتقده؟!!

**قول سيّدنا**: ونهى النفس في هذا الذكر عن الهوى، هو النهي عن تقيده الرب المعبود بمعتقد خاص عن معتقد، فإنه عابد هوى. يقول ـ رضي الله عنه ـ: نهي النفس بصيغة المصدر، في هذا الذكر القرآني عن الهوى؛ هو النهي عن تقييد الرب المطلق بمعتقد خاص، كأن يقول: معبودي وربِّي؛ هو الرب الحقيقي المستحق للعبادة. وغيري إنما يعبد ربًا غير ربي لا يستحق العبادة. ويعتقد تعدُّد المعبودين تعددًا ذاتيًا حقيقيًا. والمعتقد تعدُّد الأرباب تعددًا ذاتيًا؛ إنما يعبد هواه. والهوى ربٌّ مِن جملة الأرباب المعبودين. بل هو أعظم مظهر عبد.

**قول سيّدنا**: ثم تمم الذكر في حق العارف، الذي خاف مقام ربه، كما قلنا. ونهى النفس عن الهوى، كما شرحنا. فإن الجنَّة هي المأوى. يقول: مقامه ستر هذا العلم بالله، الذي حصل له. فإنه مهما ظهر عليه كل صاحب اعتقاد مقيَّد أنكر عليه وجهله، إن كان صاحب نظر. وربمَّا كفَّره إن كان ذا إيمان:

فكن في أمان أن يقول بقولكم ... شخيص له في ربِّه الحصر والقيد
فمن يعتقد في الله ما قد شرحته ... فذاكَ هو المكر الإلـٰهي والكيد
وكيف يرى التقييد من هو مطلق ... له البدء فيما شاءه الحق والعود

يقول ـ رضي الله عنه ـ إن الحق ـ تعالى ـ كما نهى الجاهل عن اعتقاد التقييد والحصر في الرب بقوله:

﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [النَّازعَات: الآية ٤٠].

فإنه خبر بمعنى النهي، تمَّم الذكر في حق العارف، الذي اعتقد إطلاق الرب الحقيقي، وهو الذي خاف مقام ربِّه، مع هذا الاعتقاد الصحيح، كما تقدم بيانه. وهو الذي نهى النفس عن الهوى كما شرحنا. بأن بيَّن تعالى للعارف حقيقة أن هذا المقام مقام ستر، فهو إخبار بمعنى النهي. يقول تعالى: مقام العارف ستر هذا العلم القريب الذي حصل له، واجتنانه من الاجتنان والاستتار. فإنه العلم الذي ورد في الحديث أنه كهيئة المكنون، لا يعلمه إلَّا العلماء بالله. فإذا علمه أهل الغرَّة بالله أنكروه. أو كما

قال: فلا يظهره العالم بالله إلَّا لأهله، وهو العلم الذي أشار إليه علي الرضى ـ رضي الله عنه ـ بقوله:

إني لأكتم من علمي جواهره كي لا يراه أخو جهل فيفتتنا
وقد تقدم من قبلي أبو حسن إلى الحسين وأوصى قبله الحسنا
يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي: أنت ممَّن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

فمهما ظهر على العارف هذه المعرفة بالله، كل صاحب اعتقاد خاص مقيَّد أنكره عليه وجهله، إن كان ذا علم ظاهر. ولا يكفِّره لأنه يراه يصلِّي ويصوم وينسك. وربما كفَّره من يظهر عليه ويطلع على عقيدته إن كان جاهلًا ذا إيمان لا علم عنده. يقول: هذا يصحِّح جميع الأديان والعقائد الفاسدة ويصوِّبها. فليس هذا العلم إلا لأهل الله، لا للعقلاء، مِن حيث أنهم عقلاء متكلِّمون. لا سني ولا معتزلي ولا حكيم فلا يعرف مقام: مَن خاف مقام ربِّه ومنزلته من العلم الإلـٰهي إلا من خاف مقام ربِّه. فهما مثلان في العلم بالله والمنزلة:

لا يعرف الشوق إلَّا من يكابده ولا الصبابة إلَّا من يعانيها

فكن يا جنس العارف حقيقة في أمان من أن يقول بقولكم، ويعقد في الرب عقدكم شخيص حقير جاهل بأحديَّة الربِّ، مع أنه المعبود لكلِّ مهتد وضال ومؤمن وكافر، يعتقد في ربِّه ومعبوده القيد والحصر، كما بيَّناه قبل. فمن يعتقد في الله القيد والحصر، كما قد شرحناه؛ فذلك هو الكيد الإلـٰهي والمكر بمعتقد التقييد والحصر حيث ما تجلَّى تعالى لمعتقد التقيد والحصر؛ إلَّا محصورًا مقيَّدًا كما اعتقد كيدًا ومكرًا به. وكيف التقييد والحصر؟! ويعتقده في الربِّ المطلق ـ تعالى ـ مَن هو مطلق في نشئه وإيجاده، «فكيف» استفهام استبعاد وإنكار على معتقد التقييد والحصر في الرب ـ تعالى ـ المطلق الواسع، مع إطلاقه هو، من حيث قبوله لما يشاءه الحق ـ تعالى ـ به. فإنه ممكن قابل لكلِّ صورة من الصور غير المحصورة.

**قول سيدنا**: فإطلاق العبد قبوله لكلِّ صورة يشاء الحق ـ تعالى ـ أن يظهره فيها. فما ظنُّك بخالقه الذي له المشيئة فيه؟ يقول ـ رضي الله عنه ـ مبينًا لإطلاق العبد، المذكور في البيت قبله، وهو قبول العبد المخلوق لكل صورة نفس ناطقة مدبرة لجسمه العنصري، يشاء الحق أن يظهره فيها. فالعبد مطلق لهذا، فما ظنك بخالقه تعالى، الذي له المشيئة فيه وفي كل مخلوق؟!

**قول سيدنا**: وهو سبحانه في تحوله في الصور لذاته غير مشيء لذلك. فإن المشيئة متعلقها العدم، وهو الوجود. فلا يكون مشاء المشيئة، بل لم يزل في نفسه كما تجلَّى لعبده، فمشيئته إنما تعلَّقت بعبده أن يراه في تلك الصورة، التي شاء الحق أن يراه فيها. فإذا رآها العبد التبس بها وركبه الحق فيها. وهو قوله من باب الإشارة ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ﴾ [الانفِطار: الآية ٨] من صور التجلي ﴿مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفِطار: الآية ٨].

هذا في باب المعارف. وفي باب الخلق؛ في أيِّ صورة من صور الأكوان، ﴿مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفِطار: الآية ٨]. يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن الحق ـ تعالى ـ في تصوره بالصور، وتحوله من صورة إلى صورة لذاته، لا من غيره، لأمر عرض له من غيره، بخلاف غيره تعالى، من الأرواح والمتروحنين من البشر، ممَّن له التجلِّي بالصور والتحوُّل لا يتجلَّى في شيء منها لذاته. وإنما يتجلَّى منها ويتحول من صورة إلى غيرها بمشيئة خالقه تعالى وتكوينه. فيقول تعالى للصورة التي تتجلَّى منها الأرواح والمتروحنون: كوني؛ فتكون الصورة، فيظهر بها من له هذه الحالة. فهو تعالى مشيء لذلك التصوُّر والصورة والتحوُّل. فإن المشيئة متعلقها العدم. فكلٌ مشاء حادث. فما ظهر إلَّا حادث. والحق ـ تعالى ـ هو الوجود، فلا يكون مشاء لمشيئته. وفي المشيئة وتعلُّقها في غير هذا المقام لسان آخر، ذكرناه في هذه المواقف، عند الكلام على الأبيات[1] التي ذكرها سيِّدنا في كتاب الفصوص، في فص لقمان ـ عليه السلام ـ فانظره، فإنه نفيس.

واعلم أن الحق ـ تعالى ـ لم يزل ولا يزال في نفسه كما تجلَّى لعبده، فهو على ما هو عليه أزلًا وأبدًا، لا يخلع صورة ويلبس أخرى. ولا يلحقه تغيير في ذاته. وإنما التغيير في إدراكات العبد ومدركاته. فمشيئته تعالى إنما تعلَّقت بعبده، أن يراه

---

(١) وهذه الأبيات هي التالية:

إذا شاءَ الإلهُ يريدُ رزقًا ... لَهُ فالكونُ أجمَعُهُ غِذاءُ
وإن شاءَ الإلهُ يريدُ رزقًا ... لنا فهو الغذاء كما يشاء
مشيئته إرادتُهُ فقولوا ... بها قد شاءها فهي المشاء
يُريدُ زيادةً ويُريدُ نقصًا ... ولَيْسَ مَشاءَهُ إلا المَشاءُ
فهذا الفَرقُ بينهُمَا فَحقِّقْ ... ومِنْ وَجْهٍ فعينُهما سَواء

(انظر كتاب فصوص الحكم، فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية، ص ١٧٤، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت).

عبده في تلك الصورة التي شاء الحق أن يراه عبده فيها. فلما رآها العبد التبس بها وركبه الحقُّ فيها. فكلُّ صورة يخلقها الله ـ تعالى ـ فهي بالنسبة للحقِّ تجلٍ من التجلِّيات، ومظهر من المظاهر. وبالنسبة للممكن هي أحكام عين الممكن الثابتة. وتسمَّى الصورة بأسماء الممكنات. فالصور التي تقع عليها الأبصار، والتي تدركها العقول التي يمثلها الخيال تجليات له تعالى، وهو قوله تعالى من باب الإشارة ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ﴾ [الانفطار: الآية ٨] من صور التجلِّي ﴿مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: الآية ٨]. فعند نسبة الصورة لله تعالى، يقال: في أيِّ صورة ما شاء، ظهر من غير جعل جاعل، هذا في باب المعارف والاعتقادات. ويقال في باب الخلق: في أيِّ صورة من صور الأكوان مَا شَاءَ رَكَّبَكَ. فسواه تعالى وعدله على مزاج يقبل كلَّ صورة.

**قول سيدنا:** فخفْ مقامَ الربِّ إن أضفته ولا تخف منه إذا عرفته.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: آمرًا بالخوف من مقام الربِّ إذا لم تعرفه إلا مضافًا مقيدًا، بأن اعتقدت أن ربَّك غير رب سواك من سائر الملل والنحل، من حيث الذات والحقيقة. وهو جهل بالربِّ الحقيقي رب السمٰوات والأرضين وما فيهما وما بينهما. ولا تخف مقام الربِّ الحضرة الربيَّة الإلـٰهية إذا عرفته حقيقة المعرفة، كما بيَّنا فيما تقدَّم. فإنك عرفت الحقَّ واعتقدت الصدق، ولا بدَّ أن تأتيك البشرى في الحياة الدنيا، لأن الأمر كما قلت. والحق كما اعتقدت.

**قول سيدنا:** فلا يخاف الربَّ غير مقيد أطلقته إن شئت أو أضفته.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: بعد أن أمر المعتقد تقييد الرب وحصره بالخوف، ونهى العارف بالرب حقيقة عن الخوف، أن الإطلاق منه حقيقي وغير حقيقي. فإطلاق الرب ـ تعالى ـ الحقيقي؛ لا يقابله تقييد ولا يتصوُّر معه تمييز. فإن الإطلاق الذي يقابله تقييد ليس بإطلاق. بل هو تقييد بالإطلاق وتمييز به، كما أن المقيد متميِّز بالتقييد. وإنما مفهوم الإطلاق عند السادة هو ما لا تقييد له، فلا يكون مقيدًا بالإطلاق ولا بغير الإطلاق، بل هو الأمر الذي لا تقييد فيه بوجه من الوجوه. فمعتقد هذا الإطلاق هو الذي لا يخاف مقام ربه، أمَّا مَن قيده بالإضافة أو بالإطلاق الذي يقابله تقييد فهو مأمور بالخوف من مقام الرب. فالعارف حقيقة يعتقد إطلاق الحق وتنزيهه عن التقييد في التقييد، والتحديد في التحديد، والتعين في التعين. لذا أمرنا الشارع أن نقول عند افتتاح الصلاة، وفي الانتقالات من ركوع وسجود: «**الله أكبر**».

بعد أمره لنا بتخيُّل الحق في قبلتنا ومواجهتنا. وأننا نراه بقوله: اعبد الله كأنك تراه. كأننا نقول عند كلِّ تبكيرة: «**الله أكبر**».

عند التحديد في التحديد، والتقييد في التقييد، فهو أكبر من أن يقيده حال، أو يضبطه خيال.

**قول سيّدنا**: فإنه عين الذي تشهده، فكن به الموصوف إن وصفته.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: الربُّ المطلق الذي تعلمه مطلقًا هو عين الربِّ المقيد الذي تشهده مقيدًا. فكلُّ مشهود مقيَّد لك؛ فهو الربُّ المطلق حقيقة وعينًا. فالمقيَّد وجه من وجوه المطلق، واعتبار من اعتباراته. إذ لو علم المطلق من حيث هو، أو شوهد من حيث هو؛ لانقلبت حقيقته. وانقلاب الحقائق محال. وحيث كان الربُّ المطلق هو عين الربِّ المقيَّد بالصور. وصورتك من جملة ما تشهده، ومقيدًا بها؛ فالربُّ عينك. فكن واعتقد أنك أنت الموصوف بكل ما وصفته به تعالى، إذ الصور أحكام الممكنات في الوجود الظاهر في الصور. فهي للحق ـ تعالى ـ أسماء. وللممكن نعوت وصفات، من حيث أن الممكن متَّصف بها.

**قول سيّدنا**: لا تقتصر على الذي أشهدته. ولا تزد في الكشف إن كشفته.

يقول ـ رضي الله عنه ـ حيث كانت المشاهدة متعلقها الذوات، وما مِن أمر تشهده إلا وله حكم زائد على ما وقع عليه الشهود، لا يدرك إلّا بالكشف، فلا تقتصر على المشاهدة، إذ الشهود لا يعطي العلم بالمشهود من حيث حقيقته تفصيلًا، فحظ المشاهدة المحسوسات، ولا تزد في الكشف إن كشفته، حيث كانت المكاشفة متعلقها المعاني، فهي إدراك معنوي مختصٌّ بالمعاني. فلذا كانت المكاشفة أتمَّ مِن المشاهدة، كما إذا شاهدت متحركًا مثلًا، فإنك تطلب بالكشف محرِّكه، لأنَّك تعلم أن له محركًا. وليست هناك مرتبة بعد المكاشفة تزيد إيضاحًا في المشهود.

**قول سيّدنا**: فكن به ولا تكن أيضًا به. هذا هو الإنصاف إن أنصفته.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: كن بالحق ـ تعالى ـ وجودًا وفعلًا، وتعمل في تحصيل الكشف عن ذلك، لأنك تحصل شيئًا لم يكن قبل ذلك بما شرعه لك. فإذا حصلت على قرب الفرائض وجدت نفسك إياه. وإنما أمرت بالكون به، فإنك لست عينه من كلِّ وجه. فلو كنت عينه مِن كل وجه ما كلَّفك ولا أمرك ولا نهاك. ولا تكن أيضًا به، فإنك لست غيره، والسعي في تحصيل الحاصل محال. فلو كنت غيره من كل وجه ما صحَّ لك التسمِّي بأسمائه كلِّها، والاتصاف بصفاته بجملتها.

قيل لي في واقعة من الوقائع: ليس بين الأقطاب وبين الحق ـ تعالى ـ إلا مرتبة واحدة. أقول: وهي الوجوب بالذات. فأنت الصورة الظاهرة في المرآة، ما هي عين المتوجه على المرآة مِن كلِّ وجه، ولا غيره من كلِّ وجه، ولا هي عين المرآة من كل وجه، ولا هي غير المرآة من كل وجه. فأنت لا عين ولا غير، ورفع النقيضين يؤذن باجتماعهما. والأصل ما عرف إلَّا بجمعه بين الضدين. وكذلك الفرع، وهو أنت. وهذا الذي ذكرناه في حل ألفاظ هذا المنزل هو مِن وراء وراء مشرب سيدنا ـ رضي الله عنه ـ فقد جلَّ سيدنا أن يرمي رام مرماه، أو يحوم أحد حول حماه. يقول لسان حاله:

نزلوا بمكة في قبائل نوفل ونزلت في البيداء أبعد منزل

اللهم فهمنا كلامه، وبيِّن لنا مرامه، حتى نقول كما قال رضي الله عنه:

فإذا فهمت مقالتي فافرح لها فالقول قول الله في المخلوق
إذ كان من فهم الذي قد قلته من حكمة أدَّى إليَّ حقوقي

والحمد لله الذي علمنا ما لم نكن نعلم. وكان فضل الله علينا عظيمًا. وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا.

* * *

## الموقف التاسع بعد الثلاثمائة

**قول سيّدنا:**

**الربُّ حقٌّ والعبد حقٌّ يا ليت شعري من المكلَّف؟!**
**إن قيل عبد؛ فذاك ميت أو قيل ربٌّ؛ أنَّى يكلف؟!**

اعلم أن الربَّ حقٌّ واجبٌ لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادَّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلَّا بقواه. فما هو إلَّا بالحق. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويَّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلَّا به. كما لم يكن الحق ـ تعالى ـ قواه إلا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًا مِن وجود ربٍّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقٌّ لهذا.

فيا ليت فطنتي تشعر بالمكلَّف المأمور المنهي من هذه الهيئة الاجتماعية، مَن هو؟ فإن قلت: المكلَّف منها هو الشق الخلقي، وهو الأعراض المجتمعة القائمة بالوجود الذات فهو محال، إذ التكليف لا يكون إلَّا لمن له الاقتدار على ما كُلِّف به من الأفعال. أو مسك النفس في المنهيات. والشقُّ المخلوق من المسمَّى عبدًا؛ لا اقتدار له على شيء مِن ذلك. وإن قلت: المكلَّف هو الشقُّ الربِّي منها، فذلك أيضًا محال. فإن الشيء لا يكلِّف نفسه بالأمر والنهي. والتخلُّص من هذا كشفًا لا عقلًا، هو أن المجموع أعطي معنى لم يعطه كل واحد على انفراده. وقد علمت أنَّ مسمَّى العبد هو المجموع من الصورة والهوية. فالحقُّ هو المسمى ربًّا وعبدًا، فهو من حيث الصورة من جملة مَن يعبد الله، ومن حيث باطنه كما ذكرنا. فإياه عبد وعبد. فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، وينصف نفسه. كما تعيَّن عليه من واجب حقِّه. فالتكليف متوجِّه من اسم إلـهي على اسم إلـهي. ومَن أراد أن يفرِّق بين الربِّ والعبد مِن حيث النشأة الإنسانية، ويجعل الربَّ مباينًا للعبد، منفصلًا عنه، كما هو مذهب جميع المتكلِّمين من سنِّي ومعتزلي وحكيم. وينسب الفعل المكلَّف به إلى الربِّ أو العبد فلا يسلم له دليل مِن طعن أبدًا. وقد أكثر إمام العلماء بالله محيي الدين، في «الفتوحات المكِّية» وغيرها، الكلام على نسبة الفعل لمن هي؟! تارة بالأدلَّة العقلية والشرعية. وتارة بالأدلة الكشفية. فتارة يخلصه للرَّب، وتارة يجعل للعبد نسبة ما.

وحاصل ما وقفنا عليه مِن كلامه، وأسدُّه كشفًا قوله ـ رضي الله عنه ـ في الباب السادس والتسعين ومائتين. ويتضمَّن هذا الباب علم الكيفيات، وهي على ضربين: ضرب منه لا يعرف إلَّا بالذوق، وضرب منه يدرك بالفكر، وهو من باب التوسع بالخطاب، لا من باب التحقُّق. فإنَّ التحقُّق بعلم الكيفيَّات إنمَّا هو ذوق. ولقد نبهني الولد العزيز شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري على أمر كان عندي محققًّا، من غير الوجه الذي نبَّهني عليه هذا الولد، ذكرناه في باب الحروف من هذا الكتاب، وهو التجلِّي في الفعل. هل يصحُّ أو لا يصح؟! فوقتًا كنت أنفيه بوجه. ووقتًا كنت أثبته بوجه يقتضيه ويطلبه التكليف، إذا كان التكليف بالعمل لا يمكن أن يكون من حكيم عليم، يقول: اعمل وافعل. . . لمن لا يعمل ولا يفعل، إذ لا قدرة له عليه. وقد ثبت الأمر الإلـهي بالعمل للعبد مثل:

﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢]، ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: الآية ٢٧٧]، ﴿ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ﴾ [آل عمران: الآية ٢٠٠]، ﴿وَجَٰهَدُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٨] . . . الخ.

فلا بدَّ أن يكون له في المنفعل عنه تعلُّق مِن حيث الفعل فيه يسمَّى به فاعلًا وعاملًا. وإذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة، يقع التجلِّي فيه. فبهذا الطريق كنت أثبته، وهو طريق مرضيٌّ في غاية الوضوح، يدلُّ على أن القدرة الحادثة لها نسبة التعلُّق بما كلفت عمله، لا بدَّ من ذلك. ورأيت حجَّة المخالف واهية في غاية من الضعف والاختلال. فلما كان يومًا، فاوضني في هذه المسألة هذا الولد إسماعيل بن سودكين المذكور فقال لي: وأيُّ دليل أقوى على نسبة الفعل إلى العبد، وإضافته إليه، والتجلِّي فيه، إذ كان من صفته كون الحق خلق الإنسان على صورته، فلو جرد الفعل عنه لما صحَّ أن يكون على صورته. ولما قبل التخلق بالأسماء، وقد صحَّ عندكم وعند أهل الطريق بلا خلاف، أنَّ الإنسان مخلوق على الصورة، وقد صحَّ التخلُّق بالأسماء؛ فلا يقدر أحد أن يعرف ما دخل من السرور عليَّ بهذا التنبيه. فقد يستفيد الأستاذ مِن التلميذ أشياء من مواهب الحق ـ تعالى ـ لم يقض الله للأستاذ أن ينالها إلَّا من هذا التلميذ. كما نعلم قطعًا، أنه قد يفتح للإنسان الكبير في أمر يسأله عنه بعض العامَّة، ممَّا لا قدر له في العلم ولا قدم. ويكون صادق التوجُّه في هذا المسؤول عنه العالم. فيرزق العالم في ذلك الوقت لصدق السائل، علم تلك المسألة. ولم تكن عنده قبل ذلك عناية مِن الله بالسائل. وتضمَّنت عناية الله بالسائل؛ أن حصل للمسؤول علم لم يكن عنده. ومن راقب قلبه يجد ما ذكرناه. والحمد لله الذي استفدنا من أولادنا، مثل ما استفاد شيوخنا منَّا.

* * *

## الموقف العاشر بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العَنكبوت: الآية ٤٥].

في هذه الآية ثلاث بشائر للمصلِّين: الأولى؛ أنها تنهي فاعلها عن الفحشاء، وهو كلُّ ما نهى الشارع عنه، وعن المنكر، وهو ما لا يعرف في شريعة ولا سنَّة قولًا أو فعلًا، والمعروف ضدَّه. وذلك أن لها تحريمًا وهو التكبيرة الأولى. وتحليلًا وهو السلام. وهي فيما بين ذلك: مشتملة على تلاوة وركوع وسجود وتسبيح وتكبير وتحميد. واجتمع فيها المشاهدة والمناجاة. فما فيها محلٌّ للاشتغال بالفحشاء والمنكر ظاهرًا وباطنًا. ولذكر الله فيها، وهو القرآن؛ أكبر من جميع ما اشتملت عليه. فكما

يقال: كتاب الله، وكلام الله؛ يقال ذكر الله. قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحِجر: الآية ٩].

وقال: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾ [طه: الآية ١٢٤].

وقال: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الشُّعَراء: الآية ٥].

وقال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم﴾ [الأنبياء: الآية ٢].

وإنما كان ذكر الله، وهو كلامه، أكبر، لأن كلامه عين ذاته، ولا أكبر منه تعالى.

البشارة الثانية: أنَّ عاقبة المصلِّي لا تكون إلا خيرًا، ولا يموت إلا على توبة، ولو كان على سبيل مكروه، تنهاه صلاته عن الفحشاء والمنكر. ففي الصحيح: أنَّ فتى من الأنصار، كان يحضر الصلوات الخمس مع رسول الله ـ ﷺ ـ ولا يدع شيئًا من الفواحش إلَّا ركبه. فوصل لرسول الله ـ ﷺ ـ فقال: «**ستنهاه صلاته**»(١).

فكان كما قالَ. تابَ وحسنت توبته.

البشارة الثالثة: وهي «أكبر» ذكرُ الله ـ تعالى ـ عبدَه والإقبالُ عليه مع الرضى. فذكر الله هنا من إضافة المصدر إلى فاعله. بيَّن ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ فيما يرويه عن ربِّه، كما ورد في الصحيح: «**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين. فنصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل. يقول العبد: الحمد لله ربِّ العالمين؛ فيقول الله: حمدني عبدي. يقول العبد: الرحمن الرحيم. فيقول الله: أثنى عليَّ عبدي. يقول العبد: مالك يوم الدين. فيقول الله: مجّدني عبدي**. وفي رواية «**فوّض إليّ عبدي**». **يقول العبد: إياك نعبد وإياك نستعين. فيقول الله: هذا لعبدي، ولعبدي ما سأل**»(٢).

---

(١) أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (٢/ ٤٣٠) طبعة دار النظام ـ الهند. وابن الجوزي في زاد المسير (٦/ ٢٧٤) طبعة دار الفكر. والمتقي الهندي في كنز العمال (٢٤٤٣) طبعة التراث الإسلامي.

(٢) رواه مسلم في صحيحه كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة حديث رقم (٣٨ ـ ٣٩٥). ورواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة فاتحة الكتاب حديث رقم (٢٩٥٣). ورواه البيهقي، كتاب الصلاة، باب تعيين القراءة بفاتحة الكتاب حديث رقم (٢٣٦٥). البغوي في شرح السنة (٣/ ٤٧).

والعبد وإن كان الحق ـ تعالى ـ لسانه الذي ينطق به، كما أخبر؛ فالحق يجيبه بغير هذا اللسان القائل: الحمد لله الخ. وإنما يجيبه تعالى بهويَّته مجرَّدة عن الإضافة، إلى العبد، في حال إضافتها إليه.

* * *

## الموقف الحادي عشر بعد الثلاثمائة

**قال سيّدنا محيي الدين، خاتم الوراثة المحمَّدية ـ رضي الله عنه ـ في باب الصلاة، في فصل القنوت من الفتوحات:**

**تقول بهم؟ وتعتبهم؟ وماذا بتحقيقي؟! فقل لي ما أقول**
**أقول لهم، وقد علموا بأني أقول بهم؛ فقل لي، ما تقول!**
**إذا عبد تحقق إذ يقول بأني قائل، وهو المقول**
**أأعتب مثله، والعدل نعتي فقل بي ما تقول، وما نقول**

قوله: تقول بهم. . . البيت. هذا سؤال استفهام واستعلام من الحق تعالى. يقول ـ رضي الله عنه ـ يا رب، إنك تقول بعبيدك كما قلت:

﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبَة: الآية ٦].

فأنت القائل المتكلم بصورة محمد ـ ﷺ ـ وأخبر رسولك عنك، إنك القائل على لسان عبدك: «**سمع الله لمن حمده**».

كما أخبر عنك تعالى اسمك ـ ﷺ ـ إنك عند لسان كلّ قائل. وهذا يقتضي أنهم عدم في وجودك، فلا يكلَّفون بفعل ولا ترك ولا أمر ولا نهي. وماذا بتحقيقي؟! فإن تحقيقي أنهم مكلفون مأمورون منهيون. ووعدت المطيع منهم بالثواب، وأوعدت العاصي منهم بالعقاب. وعدلك يقتضي أنْ لا تؤاخذهم بقول ولا فعل، حيث كنتَ أنتَ القائل بهم، الفاعل منهم. فقل لي: ما أقول في ذلك؟ وما أعتمده هنالك! فإني محتار لم يقر بي قرار.

قوله: أقول بهم. . . البيت. هذا جواب الحق ـ تعالى ـ للشيخ، وسؤال أيضًا، يقول تعالى: إني قائل بهم كما قلت. وإنهم فناء في وجودي كما علمت. وإني مستفهمك. والمراد من هذا الاستفهام الأخبار، أرأيت هل علم عبادي الذين كلفتهم أني قائل ومتكلم بهم؟! وأني أنا الفاعل التارك منهم، وأنهم عدم في وجودي؟! فقل لي: ما تقول في جواب سؤالي هذا؟ فلا جرم أنه يكون الجواب: إن العبيد المكلفين

قسمان: **قسم** علموا أن صورهم أعراض مجتمعة، هي أحوال أعيانهم الثابتة في العدم، والمقوم لها وجودك الحق، وعرفوا أنَّ وجودهم المنسوب إليهم هو عين وجودك. وصفاتهم المنسوبة إليهم عين صفاتك، وأفعالهم المنسوبة إليهم عين فعلك. والقسم الآخر من العبيد المكلفين، توهَّموا أنَّ لهم وجودًا مستقلًا مغايرًا لوجودك، وصفات مغايرة لصفاتك.

قوله: إذا عبد تحقق... البيتين. جواب عن جواب السؤال، في قوله: «فقل لي ما تقول» أخبر تعالى أن القسم الذي تحقَّق، أن الحق قائل ومتكلم، وهو المقول به. وأن الحق وجود، وهو موجود بذلك الوجود عينه. وأن الحق فاعل، وهو مفعول فيه. وبه أنه لا يعاقب هذا القسم من العبيد المكلفين، فضلًا عن عقابه. ولا يؤاخذهم بشيء ممَّا نسب إليهم ظاهرًا من قول وفعل:

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾ [الفُرقان: الآية ٧٠]، ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزُّمَر: الآية ٩].

وأمَّا **القسم الثاني** من العبيد المكلفين؛ فإنما عذابه جهله بنفسه، وبما هو عليه. فعذابه صادر منه إليه. فناره وعقاربه وحياته ومقامعه؛ إنما هي أعماله ردَّت. فجهله وأفعاله وأقواله السَّيئة؛ هي هنا أعراض. وفي الدار الآخرة تصير أجسامًا مؤلمة. قال تعالى: ﴿وَمَا يَمۡكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ [الأنعام: الآية ١٢٣].

وفي الحديث الصحيح عنه تعالى: «**إنّما هي أعمالكم أحصيها لكم وأردّها عليكم فمن وجد خيرًا فليحمد الله. ومن وجد شرًا فلا يلومن إلَّا نفسه**»(١)

يقول تعالى: ما حكمت لأحد أو عليه إلا به. فهو الذي جعلني أحكم بما حكمت له أو عليه. فمن وجد خيرًا فليحمد الله، فإنه الموجد لذلك. ومَن وجد شرًا فلا يلومنَّ إلَّا نفسه. فإنَّ استعداده اقتضى ذلك الشرَّ. وطلبه بلسان استعداده والحق ـ تعالى ـ جواد لا يبخل. أعطى كلَّ شيء خلقه، وهو استعداده، فقل لي: ما تقول أنت؟ وينسب إليَّ ظاهرًا. وقل بي ما تقول، وينسب إليَّ مِن القول، فإني القائل في الحالين.

* * *

(١) العجلوني، كشف الخفاء، حديث رقم (٦٥٣) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

## الموقف الثاني عشر بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: الآية ٦٠].

اعلم أنَّ كلَّ طالب شيئًا ضروريًا له، بحيث لا وجود له بدونه، أو لا بقاء لوجوده بدونه، أو لا ظهورَ له بدونه، طلب حال أو طلب مقال؛ فهو فقير من حيث ذلك الشيء. ومعطيه إياه إن كان الحق ـ تعالى ـ فهو منعم مفضل، وإن كان المخلوق فهو متصدِّق، من الصدق، وهو الشدَّة. فإنَّ الإنسان لا يتصدَّق ولا يعطي إلَّا بشدَّة. فإنه كما قال تعالى: ﴿وَأُحۡضِرَتِ ٱلۡأَنفُسُ ٱلشُّحَّۚ﴾ [النساء: الآية ١٢٨].

وقال: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ﴾ [الحشر: الآية ٩]. الآية.

وفي الصحيح: «**مثل المنفق والبخيل، مثل رجلين عليهما جبتان، أو جنتان من حديد، قد اضطرت أيديهما إلى تراقيهما**»(١) الحديث بطوله.

فأنعم الله ـ تعالى ـ على الجوهر بإيجاد العرض. فإنه لا وجود له بدونه. وأنعم على العرض بإيجاد الجوهر؛ فإنه لا قيام له بدونه. وأنعم على الأسماء الإلـٰهيَّة بإيجاد العالم، فإنه لا ظهور لها إلَّا به. ولا تأثير لها إلَّا فيه.

والمتصدقون طوائف: طائفة تعطي المتصدَّق عليه رحمة به، مع رجاء ما وعد الله به المتصدقين. وهؤلاء لا يفرقون في صدقاتهم بين المؤمن والكافر والمطيع والعاصي، نظرهم إلى ما ورد مِن الأمر باختيار الإنسان لصدقته. وطائفة أعلى منها، تعطي المتصدَّق عليه لبقاء صورته مسبحة لله ـ تعالى ـ ذاكرة له. وهؤلاء لا يفرقون بين مؤمن وكافر، ولا بين حيوان ناطق وصامت. بل ولا بين حيوان ونبات. نظرهم إلى أن كلَّ صورة، كانت ما كانت؛ مسبِّحة لله ـ تعالى ـ ما دامت باقية. وطائفة وهي أعلى الجميع، وقليل ما هم؛ تعطي المتصدَّق عليه لبقاء ظهور آثار الأسماء الإلـٰهية، فإنه لا ظهور لها إلَّا بالصور، وكلُّ اسم انهد مناره؛ خبت آثاره.

* * *

## الموقف الثالث عشر بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾ [التوبة: الآية ١١١].

---

(١) رواه البخاري، كتاب اللباس، باب جيب القميص من عند الصدر، حديث رقم (٥٧٩٧). ورواه مسلم، كتاب الزكاة، باب مثل المنفق والبخيل، حديث رقم (٧٥ ـ ١٠٢١).

**قال سيدنا** في الباب السادس والسبعين ما نصَّه: فالنفوس التي اشتراها الحق في هذه الآية؛ إنما هي النفوس الحيوانية، اشتراها من النفوس الناطقة المؤمنة. فنفوس المؤمنين الناطقة هي البائعة المالكة لهذه النفوس الحيوانية، التي اشتراها الحق منها. لأنها التي يحلُّ بها القتل. وليست هذه النفوس بمحل الإيمان. وإنما الموصوف بالإيمان النفوس الناطقة، ومنها اشترى الحق نفوس الأجسام فقال: ﴿ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبَة: الآية ١١١] وهي النفوس الناطقة الموصوفة بالإيمان، أنفسهم التي هي مراكبهم الحسيَّة، وهي الخارجة للقتال بهم والجهاد. فالمؤمن لا نفس له، فليس له من الشفقة عليها إلا الشفقة الذاتية، التي في النفس الناطقة على كل حيوان.

وقال[١] ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة[٢] في حضرة التسعير:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم﴾ [التوبَة: الآية ١١١].

فوقع البيع بين الله وبين المؤمن من كونه ذا نفس حيوانية، وهي البائعة. فباعت النفس الناطقة مِن الله، وما كان لهما ممَّا لها به نعيم، مِن مالها بعوض، وهو الجنة، والسوق المعترك. فاستشهدت، فأخذها المشتري إلى منزله، وأبقى عليها حياتها، حتى يقبض ثمنها الذي هو الجنة. فلهذا قال في الشهداء إنهم:

﴿أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ فَرِحِينَ﴾ [آل عمران: الآية ١٦٩].

ببيعهم لما رأوا فيه من الربح، حيث انتقلوا إلى الآخرة من غير موت. وقبض الحقُّ النفس الناطقة إليه، وشغلها بشهوده، وما يصرفها فيه من أحكام وجوده. فالإنسان المؤمن يتنعَّم من حيث نفسه الحيوانية بما تعطي الجنَّة من النعيم. ويتنعم بما يرى، ممَّا صارت إليه نفسه الناطقة التي باعها بمشاهدة سيدها، فحصل للمؤمن النعيمان. فإن الذي باع كان محبوبًا له، وما باعه إلَّا ليصل إلى هذا الخير، الذي وصل إليه. وكانت له الحظوة عند الله، حيث باعه هذه النفس الناطقة العاقلة. وسبب شرائه إياها أنها كانت له بحكم الأصل بقوله:

﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحِجر: الآية ٢٩].

فطرأت الفتن والبلايا. وادعى المؤمن فيها. فتكرَّم الحق وتقدَّس، ولم يجعل نفسه خصمًا لهذا المؤمن، فإن المؤمنين أخوة. فتلطف له في أن يبيعها منه، وأراه

(١) أي الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي. (٢) من كتابه «الفتوحات المكية».

العوض، ولا علم له بلذَّة المشاهدة؛ لأنها ليست له. فأجاب إلى البيع، فاشتراها الله ـ تعالى ـ منه. فلما حصلت بيد المشتري، وحصل الثمن تصدَّق الحقُّ بها عليه امتنانًا، لكونه حصل في منزل لا يقتضي له الدعوى فيما لا يملك، وهو الآخرة، للكشف الذي يصحبها. وقد مثل هذا الذي قلناه رسول الله ـ ﷺ ـ حين اشترى من جابر بن عبد الله بعيره في السفر بثمن معلوم، واشترط عليه البائع جابر بن عبد الله ظهره إلى المدينة، فقبل شرط المشتري ـ ﷺ ـ فلما وصل إلى المدينة؛ وزن له الثمن. فلما قبضه وحصل عنده وأراد الانصراف؛ أعطاه بعيره والثمن جميعًا. فهذا بيع وشرط. وهكذا فعل الله سواء، اشترى من المؤمن نفسه بثمن معلوم وهو الجنَّة. واشترط عليه ظهره إلى المدينة، وهو خروجه إلى الجهاد. فلما حصل هناك واستشهد؛ قبضه الثمن وردَّ عليه نفسه، ليكون المؤمن بجميعه متنعمًا بما تقبله النفس الناطقة من نعيم العلوم والمعارف، وبما تقبله الحيوانية من المآكل والمشرب والملبس والمنكح والمركب وكل نعيم محسوس. ففرحت بالمكانة والمكان والمنزلة والمنزل. فهذا هو المال الرابح والتجارة المنجية التي لا تبور، جعلنا الله وإياكم ممَّن حصل له رتبة الشهداء، في عافية وسلامة. ومات موت السعداء؛ ففاز بالأجر والنور والإلتذاذ بالنعيمين في دار المقامة والسرور، فإنها تجارة لن تبور».

فاعلم يا أخي، أنه لا اختلاف بين البابين، ولا مناقضة بين الكلامين. إذ من النفس الناطقة والحيوانية بائع ومبتاع، والمشتري واحد، والثمن واحد مجازًا، مختلف حقيقة. فأما النفس الناطقة فإنها ما باعت ما تملك، وهو النفس الحيوانية، فإنها مركبها، وبواسطتها تدبِّر الجسم، وهي التي يحلُّ بها القتل في الجهاد، وليست بمحلٍّ للإيمان، وإنما الموصوف بالإيمان الناطقة. وجعلت الثمن الجنَّة نظر حكيم رشيد في بيعه من الجهتين. فأما مِن جهة مملوكها؛ فإنها علمت أنَّ المشتري غنيٌّ رحيم رفيق. فإذا حصل ما اشتراه عنده وفي داره حصل على العيش الرغد وراحة الأبد. وأنها ما باعته إلَّا محبة فيه ورغبة في راحته. فإن من كان عنده علق عزيز عليه، وخاف عليه المضيعة جعله في يد مَن يتحفَّظ عليه، ببيع أو هبة. وأمَّا مِن جهة البائع، وهو الناطقة؛ فإنها وإن لم تكن لها رغبة في الجنَّة المحسوسة، ولا لها لذة بنعيمها علمت أنها إذا دخلت الجنة حصل لها ما يناسبها من النعيم، وليس إلا الرؤية والمشاهدة والمكالمة برفع الحجب، ولهذا البيع كان المؤمن البائع نفسه في الجهاد الأصغر أو الأكبر؛ لا نفس له. لأنه باعها فلا شفقة له عليها، من حيث خصوصها، بل رحمته بها كرحمته الذاتية له، بجميع الحيوانات من صامت وناطق.

وأمَّا بيع الحيوانية للناطقة من الله ـ تعالى ـ فإنها باعت ما لا تملك، وإنما باعت في الحقيقة ما كان لها، ممَّا لها به نعيم، ممَّا لها من الحواس الظاهرة والباطنة التي تتنعم الحيوانية بواسطتها، ولا يكون لها ذلك إلا بالناطقة. فوقع البيع بين الله وبين الحيوانية من حيث أنها نفس المؤمن الحيوانية، وبواسطتها يصل تدبير المؤمن النفس الناطقة إلى الجسم والحيوانية، وإن كانت ليست بمحل للإيمان، فلها نسبة إلى المؤمن، وبها كانت لها نسبة إلى الإيمان، فوقع البيع بين الله وبين المؤمن نسبة. كما وقع البيع بين الله وبين المؤمن حقيقة بعوض وهو الجنة المحسوسة. فإنها لا تعرف إلا النعيم المحسوس، والسوق الذي وقع فيه البيع المعترك محل القتال. فاستشهدت الناطقة، أشهدها الله مفارقة حيوانيتها بعدم تصرُّفها فيها، فأخذها المشتري تعالى إلى منزله، وهو عنديَّته، الذي قال فيه: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٦٢] وأبقى عليها حياتها، وهي إمدادها بالعلوم والمعارف الإلـٰهية. فإن هذا هو غذاؤها وحياتها، لا أنها تقبل الموت ولم يمتها وبقيت عند المشتري تعالى مدَّة ما بين الشهادة والبعث، حتى يقبض ثمنها، وهو الجنَّة من البائع، وهو الحيوانيَّة. فلهذا قال تعالى في الشهداء إنهم:

﴿أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٦٩].

رزق النفوس الناطقة. فإنهم بعد الشهادة زادهم علمًا ورفع عنهم حجبًا لم يكن لهم ذلك قبل الشهادة. ولذا كانوا فرحين ببيعهم لما رأوا فيه من الربح والزيادة ممَّا فيه غذاؤهم، وبه حياتهم، حيث انتقلوا إلى الآخرة من غير موت ولا قطع مدد. فإن غيرهم إذا مات انقطع إمداده بزيادة العلوم والمعارف الإلـٰهية، وهذا هو موت الأرواح مجازًا، لا الموت المعروف في العامَّة. ولذا نزل في الشهداء في بئر معونة في قرآن كان يتلى(١): «**أَنْ بَلِّغوا عَنَّا قَوْمَنَا أَنَّا قَد لَقِينا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا**».

وبعد عقد البيع قبض المشتري الحقَّ ما اشتراه، وهو الناطقة، وشغلها بشهوده لذاته تعالى، وبما يصرفها فيه من أحكام وجوده. فالإنسان وهو الحيوانية الذي باع نفسه الناطقة يتنعَّم بنعيمين: حسّيٌّ ومعنوي. يتنعَّم من حيث حيوانيته بما تعطي الجنة من النعيم المحسوس الذي له نعيم به، ويتنعَّم بما يرى ممَّا صارت إليه نفسه الناطقة التي باعها من الله تعالى، بمشاهدة سيدها تعالى ومكالمته ومسامرته ورفع الحجب

(١) أي قبل أن تنسخ وتحذف من القرآن المتلو بين أيدينا.

وزيادة القرب وما باعت الحيوانية الناطقة إلَّا حبًا فيها. فإنَّ الذي باع كان محبوبًا له، فخشي عليه تلاعب الأهواء وتوارد الفتن، فلا يصل إلى السعادة المحضة. وما باعه إلَّا ليصل إلى هذا الخير الذي وصل إليه. وسبب شرائه تعالى للناطقة هو أنها كانت له وفي ملكه بحكم الأصل، فإنها روحه وأمرها بتدبير الجسم وشغلها به، فطرأت الفتن والبلايا لذلك، وأعرضت عن مالكها الأصلي، وادعى المؤمن نسبة وهو الحيوانية فيها ملكًا، فتكرَّم الحقُّ وتلطَّف لهذا المؤمن نسبة، فإن المؤمنين إخوة، ومن أسمائه تعالى المؤمن، في أن يبيعها منه، فأجاب إلى البيع، وأراه العوض وهو الجنة المحسوسة، ولا علم للحيوانية البائعة بلذة المشاهدة التي بها تتنعم الناطقة، لأنها ليست للحيوانية بالأصالة. وقد تكون لها نادرًا بالتبعيَّة للناطقة. فلما حصلت الناطقة المبتاعة بيد المشتري، وحصل الثمن وهو الجنَّة حصولًا حكميًا لا وجوديًا، فإن الثمن ما حصل إلَّا بعد البعث. تصدق المشتري تعالى على البائع بما اشتراه منه ورده عليه وجمع بين البائع والمبتاع بالبعث والنشور، امتنانًا منه تعالى لا وجوبًا، لكون البائع حصل في منزل لا يقتضي له الدعوى بالملك فيما لا يملك، وهو الآخرة، للكشف الذي يصحبها. وباقي الكلام واضح.

* * *

## الموقف الرابع عشر بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ [الفاتِحَة: الآيات ١ - ٣].

**قال سيِّدنا** في باب الوصايا، وهو الباب الأخير من الفتوحات المكيَّة:

### وصيّــة

إذا قرأت فاتحة الكتاب، فصِل بسملتها معها في نفس واحد، من غير قطع، فإني أقول بالله العظيم: لقد حدثني أبو الحسن علي بن أبي الفتح المعروف والده بالكناري بمدينة الموصل في منزلي سنة إحدى وستمائة. وقال: بالله العظيم، لقد سمعت شيخنا أبا الفضل عبد الله بن أحمد بن عبد الظاهر الطوسي الخطيب يقول: بالله العظيم، لقد سمعت والدي أحمد يقول: بالله العظيم، لقد سمعت المبارك بن أحمد محمد النيسابوري المقري يقول: بالله العظيم، لقد سمعت مِن لفظ أبي بكر الفضل بن محمد الكاتب الهروي، وقال: بالله العظيم، لقد حدثنا أبو بكر محمد بن

علي الشاشي الشافعي مِن لفظه، وقال: بالله العظيم، لقد حدثني عبد الله المعروف بأبي نصر السرخسي، وقال: بالله العظيم، لقد حدثنا أبو بكر محمد بن الفضل وقال: بالله العظيم، لقد حدثنا أبو عبد الله محمد بن علي بن يحيىٰ الوراق الفقيه وقال: بالله العظيم، لقد حدثنا محمد بن يونس الطويل الفقيه. وقال: بالله العظيم، لقد حدَّثني محمد بن الحسن العلوي الزاهد وقال: بالله العظيم، لقد حدثني موسى بن عيسى وقال: بالله العظيم، لقد حدثني أبو بكر الراجعي، وقال: بالله العظيم، لقد حدثني عمار بن موسى البرمكي وقال: بالله العظيم، لقد حدثني أنس بن مالك وقال: بالله العظيم، لقد حدثني علي بن أبي طالب وقال: بالله العظيم، لقد حدثني أبو بكر الصديق وقال: بالله العظيم، لقد حدثني محمد المصطفى ـ ﷺ ـ تسليمًا: وقال: بالله العظيم، لقد حدثني جبريل ـ عليه السلام ـ وقال: بالله العظيم، لقد حدثني ميكائيل ـ عليه السلام ـ وقال: بالله العظيم، لقد حدَّثني إسرافيل ـ عليه السلام ـ وقال: قال الله تعالى لي: «**يا إسرافيل!! بعزتي وجلالي وجودي وكرمي. مَن قرأ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم متصلة بفاتحة الكتاب مرة واحدة، اشهدوا عليَّ أني قد غفرتَ له، وقبلت منه الحسنات، وتجاوزت عنه السيئات، ولا أحرق لسانه بالنار، وأجيره من عذاب القبر وعذاب النار وعذاب القيامة والفزع الأكبر، ويلقاني قبل الأنبياء والأولياء أجمعين**».

فاعلم أنه كان سألني بعض الإخوان عن الحكمة في هذا الفضل العظيم، بهذا العمل اليسير، فقلت له: إن الله قد خص سورًا وآيات بفضائل ما جعلها لغيرها من السور والآيات، كما ورد في صحيح الأخبار، والكلُّ كلامه، غير هذا ما كان عندي. ثمَّ ألهم وعلَّم ما لم أكن أعلم، بأن هذا الفضل؛ إنما كان لأنَّ القارىء بهذه الصفة، وهي الجمع بين البسملة والفاتحة في نفس واحد، يعني بعض الفاتحة لا كلها، فإنه قال: صِل بسملتها معها، قد وصف الحق ـ تعالى ـ بأنواع الرحمة المتضمنة بجميع أفراد الرحمة. فإن البسملة تضمَّنت الرحمة الذاتية، وهي خاصة وعامة. والفاتحة تضمَّنت الرحمة الصفاتية، وهي خاصَّة وعامة أيضًا. فالذاتيتان في قوله:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ①﴾ [الفَاتِحَة: الآية ١].

والصفاتيتان في قوله:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ③﴾ [الفَاتِحَة: الآيتان ٢، ٣].

فأمَّا الرحمة الذاتية العامة؛ فهي المشار إليها بقوله:

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٦].

فهي التي وسعت الأسماء والصفات والمخلوقات وكل ما يطلق عليه شيء، حتى الرحمة الصفاتية فقد وسعتها الرحمة الذاتية، والغضب الإلٰهي من جملة مَن وسعته الرحمة الذاتية، ولولاها ما كان للغضب عين في الأعيان، ونسبة في النسب. فوجود الغضب رحمة به، فعمَّت هذه الرحمة الوجود الحقي والخلقي، ولهذا لم يتسم بهذا الاسم أحد من المخلوقين، لأنه عين الوجود العام، والوجود عين الذات خارجًا، وإن كان صفتها عقلًا. وأمَّا الرحمة الذاتية الخاصَّة، وهي من اسمه الرحيم المعبَّر عنها بقدم الصدق؛ فهي المشار إليها بقوله:

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يُونس: الآية ٢].

فهي قدم الصدق المخصوص بالسعداء، ومنها إعطاء الرسل والأنبياء الذين عطاؤهم من عين المنَّة، فإن النُّبوة والرسالة من عين المنَّة، ما هي باكتساب. ومِن هذه الرحمة الذاتية الخاصَّة؛ قلب المؤمن الذي وسع الحق تعالى، فإن الرحمة الصفاتيَّة لا تسع الحق ـ تعالى ـ فيكون مرحومًا. وقد وسعه قلب المؤمن الكامل. وما كلُّ قلب يسع الحق ـ تعالى ـ وأمَّا الرحمة الصفاتية العامة فهي التي أنزلها الله ـ تعالى ـ إلى الدنيا. وهي المشار إليها بقوله ـ ﷺ ـ: «**إن لله مائة رحمة، أنزل منها واحدة في الدنيا، فبها تتراحم الخلائق**»(١) الحديث.

ومِن هذه الرحمة؛ عمَّت نعمه وعطاياه في الدنيا المؤمن والكافر والبَرَّ والفاجر... وهذه الرحمة لا يمتنع أن يشوبها كدر ويمازجها ضرر. فلذا كانت نعم الدنيا لا تخلو مِن منغِّص، لأن هذه الرحمة تجمع الأضداد. وأمَّا الرحمة الصفاتية الخاصة فهي الرحمة التي تخصُّ المؤمنين في الدار الآخرة، وهي رحمة محضة لا يشوبها كدر ولا منغص أصلًا بوجه من الوجوه. وبهذا كان نعيم الجنَّة خالصًا من الأكدار. وهذه الرحمة هي رحمة الرحيم، لا الرحمن. وهي التي سبقت الغضب. فإذا كان يوم القيامة جمع تعالى جميع أفراد الرحمة التي وردت في الحديث، «إن لله مائة رحمة» وجعل الحكم لها في عباده.

* * *

(١) رواه مسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، حديث رقم (١٩ ـ ٢٧٥٢). ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٠٨١٨). ورواه غيرهما.

# الموقف الخامس عشر بعد الثلاثمائة

**قال تعالى**: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٤].

وقال: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٥٧].

وقال: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ [هُود: الآية ١٠١].

وقال: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ [الكهف: الآية ٣٥].

وقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ [فَاطِر: الآية ٣٢].

ونحو هذا ممَّا يفهم منه أن في جسم الإنسان ظالمًا ومظلومًا وقال: ﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [النَّازعَات: الآية ٤٠].

فهذا يفهم أن الإنسان منه ناه، ومنه منهيٌّ وقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس: الآيتان ٩، ١٠].

وهذا يفهم أن الإنسان منه مزك، ومزكى، ومنه داس ومدسوس. وفي الصحيح: «**إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها**»(١)

فهذا يقتضي: أن الإنسان منه محدث ومنه سامع. وفي الصحيح أيضًا في قاتل نفسه: **يقول الله**: «**بادرني عبدي بنفسه**»(٢)

فهذا يقضي بأن الإنسان منه مبادر ومبادر به. فاعلم أنَّ نفس الإنسان الناطقة المسمَّاة باللطيفة الإنسانية والروح الجزئية؛ جوهر واحد غير متعدد، ولا يقبل التجزئة والتبعيض وهو المدبِّر المتصرِّف في الجسم، وله قوى وآلات جسمانية، بها يعمل وبعمل الجزئيات وكل قوة من القوى الظاهرة والباطنة تعمل بها النفس الناطقة جميع أفعال القوى الأخرى في الحقيقة ونفس الأمر، فتسمع بما به تبصرُ بما به تشم، بما به تذوق، بما به تلمس، بما به تبطش، بما به تسعى، بما به تتخيلَّ، بما به تعقل وتبصر وتسمع. كذلك إلى آخر القوى الإنسانية. بل كل جزء من أجزاء الجسم بهذه

---

(١) رواه البخاري، كتاب العتق، باب الخطأ في العتاقة، حديث رقم (٢٥٢٨). ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس حديث رقم (٢٠١ ـ ١٢٧).

(٢) رواه البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم (٣٤٦٣).

المثابة، فيتحدث الإنسان ويسمع حديث نفسه، ويرى نفسه بنفسه، ويضبط نفسه بنفسه عن أشياء فيزكيها، ويرسل نفسه في أشياء فيدنِّسها ويدسُّها، وينهي نفسه بنفسه عن أشياء. فالأصل في الإنسان إيجاد القوى لوحدة الجوهر النفس المدبِّر، ومع وحدته الحقيقية؛ هو عين كلِّ قوَّة من قواه، وجزء من أجزاء جسمه، من غير حلول الحلول المعروف، ولا اتحاد الاتحاد المألوف. فلما طرأت الحجب وحدثت الموانع تمايزت القوى مع بعضها بعضًا، وتقيَّدت كلُّ قوَّة بعمل خاص وطريقة واحدة. والنفس الإنسانية عين كلِّ قوَّة بعمل خاص وطريقة واحدة. والنفس الإنسانية عين كلِّ قوَّة. والعمل لها. فإن الأثر للظاهر لا للمظهر، فلهذا كانت النفس الناطقة الإنسانية غير الكاملة، إذا فعلت شيئًا غير مشروع ولا معروف، بقوة من قواها المتغايرة المخصوصة، كل قوَّة منها بفعل خاص، للسبب الذي قدمناه، ظالمة من حيث أنها عين تلك القوة التي ظهر الأثر والفعل عنها. مظلومة لنفسها من حيث إنها عين باقي القوى التي ما شاركت في فعل ذلك الشيء المنهي عنه شرعًا أو عرفًا، ويلحقها شؤم ذلك الفعل وضرره، فما دامت النفس منقسمة في أحكام الطبيعة، مشتغلة بالأغيار المتمايزة، لا يظهر عنها أثر من أحكام اتحاد القوى والأجزاء الجسمية. فإذا بلغ الإنسان مرتبة الكمال، وتحقَّق بمظهرية الحضرة المسماة بأحدية الجمع، مرتبة الأنبياء من أول نشأتهم، ويتحقق بها الكمَّل مِن الورثة بعد سلوكهم؛ صار بصرًا كلُّه وسمعًا كلُّه إلى سائر قواه وأجزاء بدنه، وإلى مرتبة اتحاد القوى والأجزاء الجسميَّة، يشير الإمام ابن الفارض ـ رضي الله عنه ـ بقوله:

هي النفس إن ألقت هواها تضاعفت قواها وأعطت فعلها كلَّ ذرةِ

اللهم حققنا بما حققت به من اصطنعتهم لنفسك، واصطفيتهم. فأنت المليء به القادر عليه.

* * *

## الموقف السادس عشر بعد الثلاثمائة

**قال تعالى في الحديث القدسي: «فإذا أحببته كنته»**[١]

وفي الحديث: «**إن الله خلق نفسه**»[١].

وقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾ [النحل: الآية ٤٠].

---

(١) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

وقال: ﴿فَمَا ٱسْتَكَانُواْ لِرَبِّهِمْ﴾ [المؤمنون: الآية ٧٦].

وقال: «**ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن**»(١)

وقال: «**ابن آدم فرّغ قلبك من غيري أملأه عزًا وغنى**»(٢)

أو كما قال، وقال: «**وله ما سكن**» وقال الصدِّيق: «**ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله**».

وقال ختم الوراثة المحمدية محيي الدين من أبيات:

لا ولا من سارروه كالذي ... صار إياهم فدع عنك العلل

وقال إشارة إلى هذه الأسرار في هذه الأبيات والأحاديث:

فكن به حتى يكن ... إن لم تكن فلا يكن
فأنت خلّاق له ... وأنت مخلوق بكُن
إن الحديث لم يسع ... إلا الحديث المستكن
فما استكانوا للذي ... قال استكينوا فاستكن
فللإلٰه ما سكن ... وهو لنا نعم السكن

يريد ـ رضي الله عنه ـ كن به عزَّ وجل وجودًا وفعلًا، شهودًا غالبًا ملكة لا ترى لك وجودًا ولا فعلًا مستقلًا. ودم على ذلك الشهود حتى يكون بك ظهورًا مؤثرًا، فتنفعل الأشياء عن وجودك للقيد، كما تنفعل عنه مِن حيث هو تعالى. فإن لم تكن به تعالى وجودًا وفعلًا شهودًا ملازمًا؛ فلا يكن لك به ظهورًا مؤثرًا، فلا تنفعل عنك الأشياء، وإن كنت به وجودًا وفعلًا في نفس الأمر فإن الشأن في الشهود ملكة، فأنت خلّاق له في خيالك المتَّصل، الذي هو شعبة من الخيال المنفصل، ففي أي صورة تخيلته كان عينها. فأنت خالق له من حيث تلك الصورة، وهو كما تخيلت. فإنه القائل: «**أنا عند ظنّ عبدي بي فليظن بي ما شاء**».

وتبقى تلك الصورة في الخيال المنفصل، لا تفنى أبدًا، أشار إلى ما ورد في الحديث: «**إن الله خلق نفسه**».

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

وهذا الخلق شأن كلّ مخلوق من إنسان وملك وغيرهما. والكامل يعرف أن الله ـ تعالى ـ كما هو عين ما تخيَّلته عين ما تخيَّله غيره من سائر المخلوقات. فلا يحصره في تخيُّل دون تخيُّل:

﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٤٧].

وأنت من حيث ظهور أحكام عينك الثابتة، المعدومة في الوجود الحق؛ مخلوق «بكن» إشارة إلى قوله:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾ [النحل: الآية ٤٠].

إن الحديث والكلام الملفوظ به، المرتب من حروف الهجاء، لم يسع أي لم يتَّسع لإظهار الحقائق الإلٰهية كما قيل:

وأن قميصًا خيط من نسج تسعة وعشرين حرفًا عن معاليه قاصر

بل الألفاظ، من حيث هي لا تسع الحديث المعنوي. إذ عالم المعاني أوسع من عالم الألفاظ. ولكن الذي يسع ويتسع للحقائق الإلٰهية وغيرها هو الحديث المستكن الساكن في النفوس، المغيَّب فيها. وهو حديث النفس مع نفسها لنفسها، من حيث هي متكلِّمة سامعة مجيبة، وهي حضرة العلم. فما استكانوا لربِّهم، أي ما جعلوا قلوبهم كنًّا لربِّهم يسكن فيها. من قولهم: استكن استتر، إشارة لقوله:

﴿فَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ لِرَبِّهِمْ﴾ [المؤمنون: الآية ٧٦].

الذي قال لهم: استكينوا: كونوا كَنًّا لي. وذلك بتفريغ قلوبكم من الغير والسوى، فاستكن فيها اجعلها كنًّا لي ومسكنًا وسترًا. إشارة لقوله: «**وسعني قلب عبدي المؤمن**».

فللإلٰه من القلوب ما سكن فيه واختصَّ به بأن صار مسكنًا له، خاليًا من غيره، إشارة لقوله: «وَلَهُ مَا سَكَنَ» وهو تعالى من حيث الوجود؛ سكن لنا، مقوِّم لأغراضنا، كالهيولى للصور. ونعم السكن هو تعالى. وذلك أن الوجود الحق كالظرف لصورنا، إشارة لقول من قال: «**ما رأيت شيئًا إلَّا رأيت الله قبله**».

فإن الظرف يرى قبل المظروف فيه.

* * *

## الموقف السابع عشر بعد الثلاثمائة

**روى البخاري في صحيحه، عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: «قام رسول الله ـ ﷺ ـ في الناس، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم ذكر الدجال فقال: «إني أنذركموه. ما من نبيٍّ إلَّا أنذره قومه، لقد أنذره نوح قومه. . .»**[1] الحديث.

استشكل بعض الناس هذا، وقال: كيف ينذر كلُّ نبيٍّ قومه الدجال. وهو لا يخرج إلَّا قرب القيامة؟! ويبعد أن يجهل الأنبياء كلُّهم هذا.

والجواب: أنَّ كلَّ نبيٍّ إنسان كامل، لا بدَّ أن يتحقَّق بمرتبة الواحدية، مرتبة الألوهة الجامعة، لجميع أسماء الألوهة. ومع ذلك لا بدَّ أن يتميَّز بغلبة تجلِّي اسم مخصوص، فيتجلَّى له الحق ـ تعالى ـ وحيًا، ويعلِّمه أنه لم يخلق خلقًا أعز عليه منه، وأنه أوجده تعالى له. وأوجد الأشياء كلَّها من أجل ذلك النبيِّ وأنَّه سيخرج في أمته مهدي يحكم بشريعته وينفي تحريف المائلين وزيغ الزائغين. وسيخرج الدجَّال في زمانه، أو في زمان أمته فيعلم النبيُّ قومه بذلك. وبعد هلاك هذا النبي وأمته يأتي نبيٌّ آخر على هذا النمط. وكلُّ ذلك من تلك النسبة لهذه المرتبة الجامعة، وظهور الله بهذا الاسم. كلُّ هذا من هذه الحيثية المذكورة. وقد ظهرت الأمور التي أخبر الله بها كلَّ نبيٍّ، وأخبر كلُّ نبيٍّ أمَّته، لكنها ظهرت معاني لا صورًا قائمة، كما ظهرت الآن في زماننا، بما ظهر من دجل الدجالين وزيغ الزائغين. وستظهر صور قائمة، كما أخبر رسول الله ـ ﷺ ـ لظهوره ـ ﷺ ـ بالاسم الجامع الله، المهيمن على جميع الأسماء. فلا بدَّ من ظهورها للعيان، كما ظهرت معاني. فمن حيث اندراج نبوَّة جميع الأنبياء في نبوَّته ـ ﷺ ـ ظهرت الأشياء التي أخبر بها معاني، وستظهر أشخاصًا معاينة تمامًا في آخر الأمر.

* * *

## الموقف الثامن عشر بعد الثلاثمائة

**روى عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: «مَن تواضع لغنيّ لأجل غناه ذهب ثلثا دينه»**.

قال جلال الدين الأسيوطي: خرَّجه البيهقي في الشعب، عن ابن مسعود، وأنس؛ بلفظ: **«مَن أصبح حزينًا على الدنيا؛ أصبح ساخطًا على ربّه، ومن أصبح**

(١) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب قول الرجل للرجل: اخسأ، حديث رقم (٦١٧٥). ورواه أحمد في المسند، حديث رقم (١٦٩٨).

**يشكو مصيبته؛ فإنما يشكو ربّه. ومَن دخل على غنيّ فتضعضع له؛ ذهب ثلثا دينه»**.

وقال في إسناد كلٍّ منهما: ضعيف. ثمَّ روى بسنده عن وهب بن منبِّه قال: قرأت في التوراة، فذكر نحوه. وأخرج الديلمي من حديث أبي ذرٍّ: «**لعن الله فقيرًا تواضع لغنيّ من أجل ماله. مَن فعل ذلك منهم فقد ذهب ثلثا دينه**».

وأورد ابن الجوزي الحديث في الموضوعات فلم يصب.اهـ.

اعلم أن هذا الحديث ورد بلفظ الخبر. ومعناه النهي عن التواضع للغنيِّ لغناه. والمراد بالنهي الفقير. وقد صرَّح في الرواية الأخيرة بذكر الفقير والنهي والوعيد... وإن ورد في حق الفقير فالغناء صفة إلـٰهية، منها تجلَّت تواضع الناس لها كالعزَّة وبالخصوص الفقير. فإذا زهد الفقير في الغنيِّ وفيما في يده من الغنى عظَّم الغني الفقير. فإذا سأل الفقير الغنيَّ شيئًا؛ سقط من عينه. والدين هنا بمعنى الجزاء، كما هو في قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: الآية ٤].

أي الجزاء. وذلك أن الله ـ تعالى ـ أعدَّ للفقير في الدار الآخرة جزاء مخصوصًا في مقابلة فقره في الدنيا. فإذا عظَّم غنيًّا لغناه نقصه ذلك أكثر جزاءه. ولو لم يعظم الغني لغناه لكان جزاؤه موفورًا. وعليه: فليس المراد بالدين ـ هنا ـ ما يشمل أصول الشرائع وفروعها، الذي هو عبارة عن وضع إلـٰهي سابق، لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. فإن هذا لا يتصوَّر فيه ذهاب البعض وبقاء البعض. وعليه؛ فتعبيره ـ ﷺ ـ بالثلثين هو كناية عن ذهاب أكثر جزائه، الذي كان أعدَّه الله ـ تعالى ـ له، لو لم يعظِّم الغنيَّ إلا أن تداركه الله بالتوبة، والندم على ما فرط منه. لا يقال ما الحكمة في تعبيره ـ ﷺ ـ بالثلثين، وعدوله عن التعبير بالأكثر، لأنا نقول هو ـ ﷺ ـ مخبر بما أخبره الله ـ تعالى ـ. وما كلُّ أفعال الله تعلم حكمته فيها. وتفسير الثلثين بالأكثر أقرب إلى السلامة من الخطأ. وأبعد من التعسف في كلام النبوَّة بالوهم. ممَّا لم يعلمنا الله تعالى بمراده.

* * *

## الموقف التاسع عشر بعد الثلاثمائة

**قال تعالى حاكيًا عن موسى ـ عليه السلام ـ:** ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣] الآية.

سأل بعض الإخوان توضيح قول سلطان العاشقين، عمر بن الفارض ـ رضي الله عنه ـ:

وإذا سـألـتـك أن أراك حـقـيـقـة فاسمح ولا تجعل جوابي لن ترى

فإنَّ بعض الناس فهم منه أن الشيخ ـ رضي الله عنه ـ طلب مقامًا أعلى من مقام موسى ـ عليه السلام ـ وهو محال ـ بإجماع الفقهاء، وأهل الله. وحيث كان هذا البيت مترتبًا معطوفًا على مطلع القصيدة، وهو قوله:

زدني بفرط الحبِّ فيك تحيُّرًا وارحم حشا بلظى هواك تسعُرا

فلنتكلم على البيتين تتميمًا للفائدة، فنقول: طلب الشيخ ـ رضي الله عنه ـ من ربِّه زيادة الحيرة فيه. وجعل وسيلته إلى ربِّه إفراط حبه فيه. فإن المحبَّة مِن أعظم الوسائل إلى المحبوب، كما قال: ما جزاء مَن يحبُّ؛ ألَّا يحب وطلبه من ربِّه زيادة الحيرة فيه، هو كناية عن طلب تنزُّله له، من حضرة التنزيه، حضرة الذات، إلى حضرة التشبيه، حضرة الألوهة والصفات. فإنها التي تظهر في مراتب التشبيه. وقد ورد أنه ـ ﷺ ـ كان يقول في دعائه: «**اللهم زدني فيك تحيرًا**»[(١)]

أي زدني من تنزلاتك ما يحيُّر العقول، من حيث مداركها. فإن تنزله تعالى من أوج عزته إلى سماء صفاته؛ هو الذي حيَّر العقول وأضلَّها، حيث يقول: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ [الواقِعَة: الآية ٨٥].

ويقول: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [قٓ: الآية ١٦].

«**مَن أتاني يسعى أتيته هرولة، وأذا أحببته كنت سمعه وبصره**»[(٢)]

ونحو هذا. فإن العقل السليم يحار في هذه التنزُّلات الصادقة المجهولة الكيفية. فالطالب لزيادة الحيرة طالب لدوام التجلِّيات والمشاهدات. ولما كانت المشاهدة في التنزلات التشبيهية والرؤية في المظاهر الكونية الحسية والخيالية ليست برؤية حقيقته، لأن رؤيته تعالى؛ فناءٌ صِرفٌ. يقول سيدنا وشيخنا محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ «رؤية الله لا تطاق لأنها كلَّها محاق». والشيخ عمر بن الفارض يعلم هذا، ولكن الهوى أملك، والشوق أغلب، والحال أحكم، ولذا اعتذر بقوله:

وإذا سـألـتـك أن أراك حـقـيـقـة فاسمح ولا تجعل جوابي: لن ترى

(١) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

«إذا» تفيد تحقيق السؤال. وربما أفادت هنا التكرار، أي كلَّما سألتك أن أراك حقيقة عرفية، بأن أكون أنا الرائي وأنت المرئي. والشيخ ـ رضي الله عنه ـ يعرف أن رؤية الحق ـ تعالى ـ محض فضل، لا تنال بالسؤال. ولكن إذا غلب الوجد والشوق ذهل الإنسان عن المعلوم والمعقول والتحت والفوق... فبدرت منه بوادر، فقيل: أساء الأدب، بحسب مقامه في الظاهر. وهذه حالة موسى ـ عليه السلام ـ وبهذا أخذ. ولله درَّ قائلهم، حيث يقول:

إليك آل التقصِّي وانتهى الطلب ... يا مطلبًا ليس لي في غيره أرب
وما أراني أهلًا أن تواصلني ... حسبي بأني فيك اليوم مكتئب
لكن ينازع شوقي تارة أدبي ... فأطلب الوصل لما يضعف الأدب

ورؤيته تعالى، وإن كانت جائزة عقلًا وشرعًا، فالحقيقة تأبى أن يرى الله غير الله. فلا يراه من كل مخلوق، فالمحقق لا يقول: إنه رأى الله. وإنما يرى استعداده، وقوله: فاسمح، السماحة لغة السهولة، والشيخ ـ رضي الله عنه ـ استعملها هنا بمعنى العفو وعدم المؤاخذة عمًّا يفرط منه وقت غلبة الحال، ممَّا يقال فيه سوء أدب، وكذا استعملها في هذا المعنى شيخ الشيوخ أبو مدين ـ رضي الله عنه ـ في قوله:

وصن سرنا في سكرنا عن حسودنا ... وإن أنكرت عيناك شيئًا فسامحنا

وكذا الشيخ محيي الدين الحاتمي ـ رضي الله عنه ـ في قوله:

مَن عامل الحق بالإخلاص قد ربحا ... وإن يكن فيه شرك فهو قد سمحا

وقوله: «ولا تجعل جوابي لن ترى» اعتراف منه ـ رضي الله عنه ـ برفعة مقام موسى ـ عليه السلام ـ على مقام الولي. وإن عظمت رتبته. فإنَّ موسى ـ عليه السلام ـ لما سمع كلام ربِّه بـ «لَنْ تَرَانِي» طرب والتذَّ، لفناء إرادته في إرادة ربِّه، وتحقُّقه بما لا يدركه إلَّا الله تعالى. وفهمه من كلام الله ما لا يفهمه الولي. فبين فهميهما ما بين مرتبيتهما. فطلب الشيخ ـ رضي الله عنه ـ مِن ربِّه أن يكون جواب منعه من سؤاله بلفظ آخر، غير لفظ «لَنْ تَرَانِي» فإن هذا الجواب لا يبقى معه جلد يذيب القلب ويفتت الكبد، كأن يقول له: لن تطيق رؤيتي، أو نحو هذا. فيكون المانع من جهة السائل، لعدم إطاقته وضعف قوته. فهذا أهون في المنع مِن أن يكون المانع جهة المسؤول. فالمنع حقيقة واحدة. ولكن أسبابه تختلف. وإن المعنى الواحد يختلف

ذوقه باختلاف العبارات عنه كما قيل:

تقول هذا لعاب النحل تمدحه وإن ذممت فقل قيء الزنابير
مدح وذم وما جاوزت وصفهما حسن البيان يرى الظلماء كالنور

وفي هذا المعنى ما حكي أن أمير المؤمنين هارون الرشيد، رأى في منامه أنَّ أسنانه وأضراسه كلها سقطت، فقصَّها على معبر فقال له المعبر: يموت أقاربك وأولياؤك وحاشيتك. فأمر بقلع أسنان المعبِّر. ثم قصَّ الرؤيا على معبِّر آخر فقال له: يطول عمر أمير المؤمنين، حتى يموت جميع أقاربه وحاشيته. فأمر بملء فيه جواهر.

وقول الشيخ في التائية:

ومُنَّ على سمعي بلن، إن منعت أن أراكَ فمِن قبلي لغيري لذتي

يدل على أنه ـ رضي الله عنه ـ صار له شرب من المقام الموسوي. وإن كان شرب النبي لا يشبه شرب الولي بوجه، ولا حال. وأنه انتقل من مقامه الأول. فإن الولي يعرف مقامه من كلامه، وإن لم يَرَ ولا أدركَ زمانه. والشيخ عمر ـ رضي الله عنه ـ ما كان مِن كُمَّل الورثة، بشهادته على نفسه، وشهادة غيره من الكمَّل. وهو مِن أولياء الله ـ تعالى ـ بلا ريب. فإنه رُوِيَ أن ولده محمد سأله التربية في طريق القوم والسلوك فقال له: يا ولدي، أنا ما كملت في نفسي. فاذهب إلى السهروردي. ونقل الشيخ الشعراني عن شمس الدين الحنفي المصري ـ رضي الله عنهما ـ أنه سمع منشدًا ينشد من كلام الشيخ عمر بن الفارض ـ رضي الله عنه ـ فقال: إن هذا وأمثاله ملؤوا الدنيا بالعياط، وما شمُّوا رائحة من معرفة الله ـ تعالى ـ. قال بعض مَن سمع هذا الكلام من الشمس: وقع في قلبي شيء في هذا الكلام، فرأيت في المنام بركة كبيرة مملوءة ماء، والشيخ عمر يشرب منها بقصبة، فعرفت صدق كلام الحنفي. وإذا كانت الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ يفضل بعضهم بعضًا كما قال تعالى:

﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٣].

فكيف بالأولياء؟ قال بعض الأكابر يخاطب كبيرًا مثله:

ألم تعلم بأني صيرفي أحكُّ الأولياء على محكِّي
فمنهم بهرج لا خير فيه ومنهم مَن أجوزه بسبكي
وأنت الخالص الذهب المصفَّى بتزكيتي، ومثلي من يزكي

ورضي الله ـ تعالى ـ عن جميع أوليائه. وقد تكلم الشيخ عبد الغني النابلسي في كتابه: «كشف السرِّ الغامض، شرح ديوان الفارض» بغير ما ألهمنا تعالى، يعلم من الوقوف عليه.

* * *

## الموقف العشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ ﴿٧﴾ وَخَسَفَ ٱلْقَمَرُ ﴿٨﴾ وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ﴿٩﴾ يَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ ﴿١٠﴾ كَلَّا لَا وَزَرَ ﴿١١﴾﴾ [القِيَامَة: الآيات ٧ - ١١].

ما قاله المفسرون في الآية معروف. وهو بحاله، وفيها إشارة واعتبار. فإذا برق البصر دهش وتحيَّر، وذلك عند أوائل التجليات، فإنه شاهدٌ ما لم تتقدم به معرفته، ولا له به إيناس. والقمر؛ كناية عن العبد المحدث، وخسوفه هو اضمحلاله، وظهور كون وجوده معارًا ليس من ذاته، فهو وجود مجازي. وذلك كناية عن الحصول في مقام الجمع، وهو رؤيته حق بلا خلق. وهو مقام خطر، مزلَّة الأقدام، ومحل ورطات الأنام إلَّا مَن كان له المقام ذوقًا. فإن لله به عناية، فينقله إلى محلِّ الأمن، وينجيه من الإحَن. وأمَّا مَن كان حصول هذا المقام له من الكتب، أو تلقفه من أفواه المشايخ القاصرين؛ فإن هلاكه أقرب، ونجاته أغرب، إذ للشيطان فيه مدخل واسع وشبهة قوية. فلا يزال أبو مرة **(يعني إبليس)** معه يستدرجه شيئًا فشيئًا يقول له: الحق ـ تعالى ـ حقيقتك، وما أنت غيره، فلا تتعب نفسك بهذه العبادات، فإنها ما وضعت إلا للعوام الذين لم يصلوا إلى هذا المقام. فما عرفوا ما عرفت، ولا وصلوا إلى ما إليه وصلت. ثم يبيح له المحرمات، ويقول له: أنت ممَّن قال لهم: اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنة. فيصبح زنديقًا إباحيًا حلوليًا، يمرق من الدين كما يمرق السهم من الرميَّة. قد سبق الفرث والدم، وجمع الشمس والقمر إشارة إلى الرب ـ تعالى ـ. كما أن القمر إشارة إلى العبد. وجمعهما إشارة إلى مرتبة جمع الجمع، التي هي المرتبة العليا والمنجاة الكبرى والسعادة العظمى، وهي رؤية خلق قائم بحق، وحق ظاهر بخلق، إذ ما ثَمَّ ظهور للحق إلَّا بالخلق. ولا ظهور للخلق إلَّا بالحق. فلا وجود إلا لصورة الجمعية بينهما، مِن غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج. فإن الله عين كل موجود، فلا يوجد في الوجود خلق خاليًا عن وجود الحق. ولا حق خاليًا عن وجود الخلق. يقول الإنسان العارف: أين المفرُّ؟ لشدَّة حيرته، فإنه يحار لكثرة التجلِّيات واختلافها، وعدم انضباطها، وسرعة تفلتها وكثرة التنزلات الإلٰهية المدهشة للعقول، المحيرة لها، مع وحدة العين المتجلِّية. كلَّا لا وزر، لا ملجأ ولا منجا.

رَدْعٌ للعارف، حيث يريد الخروج من الحين ليستريح. وراحته ومعارفه فيها. فإن الحيرة تزيد بزيادة التنزلات، وهي عين المعارف. ولذا قال سيدنا سيد العارفين ـ ﷺ ـ: «**اللهم زدني فيك تحيرًا**».

* * *

## الموقف الحادي والعشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ۝١٠٥﴾ [هُود: الآية ١٠٥].

يوم يأتي، يحضر يوم القيامة، لا تتكلَّم نفس إلا بإذنه تعالى لها بالكلام، وهي أنفس الجوارح، يأذن لها تعالى في الكلام، وينطقها الذي أنطق كلَّ شيء، فإن كلَّ جارحة من الإنسان لها نفس، فتدفع عن أنفسها يوم تأتي كلُّ نفس تجادل عن نفسها. فهذه مقيَّدة بتِلك. فلا يتكلَّم إلَّا مَن أذن له الرحمن، فتجادل أنفس الجوارح، النفس الناطقة، التي كانت حاكمة عليها في دار التكليف، الدار الدنيا.

ورد في الصحيح، في قصَّة الإسراء؛ أنه ـ ﷺ ـ رأى آدم ـ عليه السلام ـ وعن يمينه أسودة، وعن يساره أسودة، فإذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل يساره بكى. فسأل جبريل فقال: هذا آدم. وهذه نسم بنيه السعداء والأشقياء. فإذا كانت هذه الأسودة أرواح بني آدم، ومَن وُجد منهم في الدنيا، وانتقل بالموت إلى البرزخ؛ فآدم يراهم حقيقة. وإن كان المراد نسم بنيه إلى يوم القيامة؛ فهي أمثلة نصبها الله ـ تعالى ـ لأن كلَّ ما يكاشف به الأنبياء والأولياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ممَّا لم يكن وسيكون إنما هي أمثلة ينصبها تعالى لهم، ليعلمهم بالأمر على ما سيكون. وأرواح من لم يوجد غير متميِّزة من بعضها بعضًا إلَّا له تعالى، فإنَّ الأرواح قبل إيجاد صورها كالحروف مجملة في الدواة. فإذا كتب الكاتب بالحبر تميَّزت الحروف التي كانت مجملة في الحبر. والأرواح قبل خلق صورها، التي جعل الله لها تدبيرها لا تعرف نفسها. فلا تعرف نفسها إلَّا في صورة تدبُّرها. ثم بعد ذلك، لا ترجع إلى إجمالها، فإن تجرُّدها الكلِّي محال، فلا تزال مدبِّرة لصورة، إمَّا عنصرية طبيعية، وإمَّا طبيعية، وإمَّا برزخية، وإمَّا صورة ينشئها الله ـ تعالى ـ لها في الآخرة عند البعث، لا تعلمها الآن. فإنه قال:

﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٦١ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الواقِعَة: الآيتان ٦١، ٦٢].

* * *

# الموقف الثاني والعشرون بعد الثلاثمائة

قال تعالى: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: الآية ٢٩].

قيَّد تعالى الوعيد في الآخرة، بمن يقول: ﴿مِن دُونِهِۦ﴾ [النِّساء: الآية ١١٧] فلا بدَّ مِن زيادة هذا القيد. ولا وعيد في الآخرة على مَن يقول من المخلوقين: إني إلـه. إذا أشهده الحق سريان الألوهية في العالم، كسريان الوجود الحق في العالم، ولكنه حقٌّ لا يقال، إذ ما كل حقٍّ يقال، كما أنه ما كلُّ حقٍّ يحمد في جميع المواطن، ولا كلُّ باطل يذمُّ في كلِّ المواطن. فالقائل إنه الله في الدنيا مذموم، وإن كان حقًا، وإنما يكون في الآخرة، حين يكون العبد خلَّاقًا، يقول للشيء: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٣] وأمَّا في الدنيا؛ فالحصر الموجود في هذا الموطن الدنياوي، يرد قوله إنه الله، لأنه يجوع ويعطش وينام ويحتاج إلى الكنيف. فإذا قال هذا، وعقله معه؛ تناولته سيوف الشريعة والحقيقة، وأهرقت دمه، كما وقع لحسين بن منصور الحلاج ـ رضي الله عنه ـ فإنه قال ما قال، وظاهر الأحوال تدلُّ على أن عقله معه. فقتل بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة، حتى مشايخه الذين عرفوا أنه قال محقًا باطنًا!! وأمَّا إذا قال: أنا الله، في حال غلبة سكر وحال؛ فهو غير مكلَّف، فإن شرط التكليف العقل، وقد زال. أو قالها بإذن إلـهي، كأبي يزيد وأضرابه؛ فهذا الصنف يحميه حاله مِن أن تناله أيدي الأغيار. فلا تقل، أنا هو. فإن مفهوم أنا؛ غير مفهوم هو، فهما ضدَّان يستحيل اجتماعهما. وأمَّا قوله ـ ﷺ ـ في دعائه، كما ورد في الصحيح: «**واجعلني نورًا**» أي اجعلني أنت؛ فإنه تعالى هو أنور. فتلك حالة كانت تحصل له ـ ﷺ ـ ولا تدوم. ولا تقل: أنا غيره؛ فإنه كلام غير مفيد، إذ الخالق غير المخلوق ضرورة، فهو كقولك: الماء غير النار، والسماء غير الأرض. ولكن ارتقب ما يبدو منه لك، فإن قال لك: أنا عينك وأنت عيني؛ فاسمع واصمت. وإن قال لك: أنت غيري وأنا غيرك؛ فاسمع وامتثل. وكل يوم هو في شأن. «اليوم» هنا؛ هو الجزء الذي لا يتجزأ من الزمان «هو في شأن» في ظهور بشأن، والشؤون، اقتضاءات ذاتية. وكلُّ اقتضاء له اسم يخصُّه، يظهر به ذلك الاقتضاء. والاقتضاءات الذاتية؛ لا نهاية لها. فظهور الذات بالأسماء؛ لا نهاية لها.

* * *

## الموقف الثالث والعشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى، حكاية لقول عيسى ـ عليه السلام ـ ومقررًا له:** ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: الآية ١١٦].

وهي حكاية حال آتية، فإن السؤال والجواب عنه بهذا إنما يكون يوم القيامة تعلم ما في نفسي المقيدة التي هي نفسك المطلقة، ولا أعلم ما في نفسك المطلقة التي هي نفسي المقيدة. وإن المقيد عين المطلق مع زيادة تقييد فهو عينه عقلًا، غيره خارجًا، والنفس المطلقة لما تقيدت خارجًا، تقيد علمها وجميع ما ينسب إليها من النسب، فإن المقيد لا يكون منه إلَّا مقيد علمه وإدراكه وفعله وقدرته، فلا يدرك إلا مقيدًا، لا يدرك المطلق على إطلاقه أبدًا، فالمطلق لا يدرك إنما يدرك منه بعض الوجوه والاعتبارات، والعلم الحقيقي هو الذي يحيط بالعلوم من جميع وجوهه واعتباراته، فلو أدرك إدراكًا حقيقيًا لصار مقيدًا وانقلبت حقيقته، وقد فرضناه مطلقًا، وانقلاب الحقائق محال. فالعلم بالمطلق من جميع وجوهه واعتباراته محال. واعلم أن الإطلاق إذا أطلقناه في حق الحق ـ تعالى ـ إنما نريد عدم التقييد بالإطلاق والتقييد، فهو غير مقيد بالإطلاق. وإذا أطلقنا في حق الممكن فإنما نريد تقييده بالإطلاق.

* * *

## الموقف الرابع والعشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: الآية ٥٤].

ما قاله المفسرون في الآية بحاله، والذي أعطاه الاعتبار والإلقاء الإلـهي هو أن الآية من الآيات المخبرة بالمغيبات الآتية، أخبر تعالى أن المؤمنين يرتدون عن الجهاد وسماه دينًا هنا، وأنهن ينكصون عنه، ويتثاقلون، وتظهر فيهم علامة من علامات النفاق، وهو قوله:

﴿لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَـًٔا أَوْ مَغَٰرَٰتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَّوَلَّوْاْ إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [التوبة: الآية ٥٧].

وأخبر أنه بعد ذلك بتسويف يأتي بقوم صفتهم ما ذكر في الآية، وهو إشارة إلى المهدي وقومه، أهل القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة في الفضل، فإنهم الذين يلقي الله في قلوبهم الصدق والثبات، كما فعل ذلك تعالى بالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، وعلى أيديهم يظهر الإسلام ويحيا الإيمان ويتنفس المسلمون ومعهم تكون الملاحم العظيمة كالملحمة التي ذكرها مسلم في صحيحه قال: «**يخرج الكفار فينهد إليهم أهل الإسلام فيقتتلون ثلاثة أيام يشترط المسلمون شرطة، فيقتتلون من الصباح إلى الليل فتفنى الشرطة ويرجع كل غير مغلوب، ثم في اليوم الثالث يشترط المسلمون شرطة، فيفتح الله على المسلمين وينهزم الكفار هزيمة ما سمع بمثلها**»[١] الحديث باختصار.

وكذلك الملحمة العظمى التي تكون بمرج عكا، سماها الشيخ الأكبر في الفتوحات مأدبة الله للوحوش والأطيار، فإنه لا يدفن فيها مسلم ولا كافر، وغير ذلك من الوقائع. ففضل المهدي وقومه ملحق بفضل الصحابة. وهذه الصفات المذكورة في الآية لا تصلح إلَّا للصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لو كان ما أخبرت به الآية في زمانهم. والآية أخبرت أنه بعد الارتداد بزمان يأتي الله بقوم صفتهم كذا وكذا، فتعين أن تكون الآية أخبرت عن المهدي وقومه، والمؤمنون المؤيد بهم في الآية، هم مؤمنون حقيقة، فإنه تعالى قال لمن لم يكن دعواه الإيمان، حقًا:

﴿لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحُجرَات: الآية ١٤].

والمؤمن حقيقة لا يرتد عن الإيمان، كما قال هرقل لأبي سفيان بن حرب وقد سأله في سؤاله المشهور في صحيح البخاري: أيرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟! فقال أبو سفيان: لا. فقال هرقل: وكذلك الإيمان إذا خالطت بشاشته القلوب. فالارتداد في هذه الآية إنما هو عن أمر واحد من أمور الدين، وهو التقاعد عن الجهاد والنكوص عنه. وسمى تعالى الجهاد دينًا تفخيمًا لشأنه، كما قال ـ ﷺ ـ: «**الدين النصيحة**»[٢] وكما سمى تعالى الصلاة إيمانًا في قوله:

﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٤٣].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم (٩٥ ـ ٥٥). ورواه أحمد في المسند حديث رقم (١٦٩٤٤).

(٢) رواه أبو داود، كتاب المناسك، باب مَن لم يدرك عرفة، حديث رقم (١٩٤٩). ورواه الترمذي، كتاب الحج، باب ماجاء فيمن أدرك الإمام بجمع، حديث رقم (٨٨٩). ورواه النسائي، كتاب المناسك، باب فرض الوقوف بعرفة، حديث رقم (٣٠١٣).

أي صلاتكم إلى بيت المقدس. فكأنه تعالى قال في هذه الآية: الدين الجهاد. وإن كان للدين أركان غير الجهاد كما قال ـ ﷺ ـ: «**الحج عرفه**»[(١)]

وإن كان للحج أركان غير عرفة. فمن أراد أن يعرف مقام الجهاد ومرتبته في هذا الدين المحمدي فلينظر في هذه الآية ويعتبر ومنها يعرف تشديد الوعيد في التقاعد عن الجهاد والنكوص عنه حيث أطلق على ذلك لفظ الردة عن الدين. وفي الآية الثناء الجميل، والوعد الذي هو بكل فضل كفيل، على القائمين بأمر الجهاد حيث قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: الآية ٥٤].

وأيّ منقبة أعظم ومكرمة أفخم من محبة الله ـ تعالى ـ للمجاهد وهي محبة خاصة بالمجاهدين، لها آثار في الدنيا والآخرة، كما أن محبة المجاهدين له تعالى محبة خاصة زائدة على محبة المؤمن غير المجاهد لظهور آثار المحبة من الجانبين، وإن كان كل مؤمن يحب الله ـ تعالى ـ والله ـ تعالى ـ يحب المؤمن وإن قل ظهور آثار المحبة من الجانبين، فالله ـ تعالى ـ يحب المؤمن ولو كان عاصيًا مرتكبًا للكبائر غير كبائر أهل القطيعة، فإن مرتكب كبائر أهل القطيعة لا يرجى له خير ولا تسمع قول مَن عَمَّم في المعاصي كلها وفي المؤمنين كلهم فقال:

تعصي الإلـه وأنت تظهر حبَّه ... هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حبك صادقًا لأطعته ... إن المحبَّ لمن يحبُّ مطيع

فهذا قائل أعجب بطاعته فانحجب بها ويكفيه جهلًا قياس الغائب على الشاهد والخالق على المخلوق كأنه ما علم قصة الرجل الذي أُتي به سكران إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فقال رجل من الحاضرين: لعنه الله، ما أكثر ما يؤتى به شاربًا! فقال له رسول الله ـ ﷺ ـ: لا تكن عونًا للشيطان على أخيك، أما علمت أنه يحب الله ورسوله، والقصة في الصحيح[(٢)] فأثبت له رسول الله ـ ﷺ ـ محبة الله ومحبة رسوله حالة سكره، فإنه إذا رجع إلى عقله لا يرجع إلا إلى الإيمان، وهو محبة الله ومحبة

(١) الطيالسي في مسنده عن عبد الرحمٰن بن يعمر ص ١٨٥ رقم (١٣١٠).
(٢) رواه البخاري في كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر وأنه ليس بخارج من الملة، بلفظ: «عن عمر بن الخطاب أن رجلًا على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله وكان يلقن حمارًا وكان يضحك رسول الله ﷺ، وكان النبي ﷺ قد جلده في الشرب فأُتِيَ به يومًا فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللّهمّ العنه، ما أكثر ما يؤتى به! فقال النبي ﷺ: «لا تلعنوه، فوالله ما علمت إلا أنه يحبّ الله ورسوله».

رسوله. والإيمان بحرمة المعصية، ولذا قال بعض الكاملين: المؤمن لا تخلو له معصية من طاعة أقلها الإيمان بحرمة المعصية، ولولا ظن المؤمن الجميل بربه ما عصاه، فإنه يرجو من ربه الستر في الدنيا والغفران في الآخرة، وكيف لا يحب المؤمن ربًا يستره في الدنيا من الفضيحة ويغفر له في الآخرة؟! وأما محبة الله للمؤمن فهي من حيث أنعم عليه بالإيمان الذي هو الوسيلة الوحيدة في نيل السعادة الأبدية من قبل أن يخلقه ومن قبل أن يسأله.

* * *

## الموقف الخامس والعشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: الآية ٣٠].

أخبر تعالى أنه جعل بإرادته وقدرته كلَّ شيء حي من الماء، والجعل هنا بمعنى التصيير، أي صيَّر الماء على صورة لم يكن عليها، ولذا تعدَّى إلى مفعولين والمراد: صورة كلِّ شيء لا روحه، فإن روح كلِّ شيء من نفس الرحمٰن، والمراد بالشيء هنا الموجود، لا الشيء المعدوم، فإنه لم يتعلق به جعل. فكل شيء حي من الماء وكل شيء حي فإن كل شيء مسبِّح لله ـ تعالى ـ ولا يسبِّح إلا حيٌّ عالمٌ بمن يسبِّح وبما يسبِّح.

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: الآية ٤٤].

فالحياة لازمة للوجود اللزوم البين. فكل موجود حي بحياة حسب استعداد صورته ومرتبته، فالأعراض حية بحياة حسب استعدادها، إذ الأعراض موجودة فإن حقيقة العرض هو ما لو وجد لكان في موضوع. فالأعراض حية بحياة مستقلة غير حياة موضوعاتها، وكذلك الأشكال والهيئات والأقوال والأعمال وقد ورد في الأخبار الصحيحة: أن الأعمال تكون صورًا تخاطب صاحبها، وأنها تؤنس صاحبها في القبر إن كانت أعمالًا صالحة، وتوحشه إن كانت سيئة. والحياة وإن كانت حقيقة واحدة وهي حياة الله لا غيرها، والأشياء حية بها فظهورها في الصور متنوع. فتختلف لاختلاف قبول الصور للحياة، فحياة المسمى عرضًا غير حياة المسمى جوهرًا، غير حياة المسمى جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا، أو إنسانًا. فما في العالم إلا حي، لكن من العالم من بطنت حياته، ومن العالم من ظهرت حياته. ثم اعلم أن هذا الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي ما هو الماء المحسوس الذي هو أحد أركان الطبيعة، الذي طبعه البرودة والرطوبة، وإنما هو ماء نهر الحياة الطبيعية الذي هو فوق الأركان،

وهو الذي ينغمس فيه جبريل ـ عليه السلام ـ كل يوم غمسة، وينتفض فيخلق الله من كل قطرة ملكًا، كما ورد في الخبر النبوي[١] وهو النهر الذي يلقى فيه من يخرج من النار بالشفاعة فينبتون كما ورد في صحيح البخاري[٢] ونهر الحياة عبارة عما ورد في الخبر أول ما خلق الله جوهرة فنظرها بعين الجلال، فذابت حياء عندما تحققت نظره. فسالت ماء أكنَّ فيه جواهر علمه ودرره. . . الحديث[٣]، وورد بروايات أخر، وكله كناية عن الحقيقة المحمدية التي هي هيولى العالم وحقيقة حقائقه ومادة كل ما سوى الله ـ تعالى ـ والماء المحسوس صورة من صور هذا الماء المذكور في الآية، كما أن باقي الأركان الطبيعية صور من صوره. ومجموع الأركان الأربعة من حيث معاني صورها هو الطبيعة العليا، وهو الماء، الذي جعل منه كل شيء حي، وهو موجود في كل ركن من الأركان الأربعة المحسوسة. فركن النار فيه: ماء ونار وهواء وتراب. وركن الماء فيه: نار وماء وهواء وتراب، وقس على هذا. وليس عندنا إلا صورة طبيعية أو عنصرية، والعناصر صور طبيعية، والصور الطبيعية صورة العرش والكرسي وفلك البروج وفلك الثوابت، فهي لا تقبل الفناء والاضمحلال، فإن الله خلقها للبقاء، وكذا صور أهل الجنة في الجنة. فالطبيعة عبارة عن الأركان الأربعة إذا تألفت تألفًا خاصًا حسب ما يناسب ذلك الائتلاف بتقدير العزيز العليم. فلذلك اختلفت صور العالم لاختلاف ذلك المزاج، فأعطى كل صورة في العالم بحسب ما اقتضاه مزاجه، وصور سائر العالم عنصرية، فلذا قبل الانحلال والفناء، وصور أهل النار عنصرية، فلذا قبلت النضج والاحتراق وتبديل الجلود، وكذا صور الملائكة كلهم عنصرية، فجبريل وميكائيل وغيرهما من ملائكة السمٰوات والأرض، ما عدا الأرواح المهيمة

---

(١) الذي أخرجه الديلمي عن أبي هريرة بلفظ، قال النبي ﷺ: «يؤمر جبريل في كل غداة يدخل بحر النور فينغمس فيه انغماسه ثم يخرج فينتفض انتفاضته فيسقط منه سبعون ألف قطرة، يخلق الله من كل قطرة ملكًا فيؤمر بهم إلى البيت المعمور فيصلّون فيه، ثم يؤمر بهم إلى حيث شاء فيسبّحون إلى يوم القيامة». (جامع الأحاديث والمراسيل، حرف الياء، حديث رقم ٢٨٢٥١).

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، حديث رقم (٢٢) ولفظ الحديث: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يدخل أهل الجنةِ الجنةَ، وأهل النارِ النارَ، ثم يقول الله تعالى: أخرِجوا مَن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودّوا، فيُلقَون في نهر الحيا، أو الحياة ـ شك مالك ـ فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية؟».

(٣) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

والعقل الأول والنفس كلها طبيعية عنصرية. أفلا يؤمنون بحياة كل شيء وإن بطنت حياته عنهم كالجماد والنبات. وقد أخبرناهم بذلك في قولنا:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: الآية ٤٤].

ولا يسبِّح إلَّا حيٌّ.

* * *

## الموقف السادس والعشرون بعد الثلاثمائة

**روى البخاري في الصحيح أنه ـ ﷺ ـ ما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه. ورواه الترمذي: ما لم يكن مأثمًا. بدون فإن كان إثمًا الخ، أشكل هذا الحديث على بعض العلماء وقال: كيف يخير الله تعالى رسوله ـ ﷺ ـ بين الإثم وغيره. فقلت: له التخيير لرسول الله ـ ﷺ ـ أعم من أن يكون من الله ـ تعالى ـ ومن المنافقين والكفار. فإن الله تعالى قد يخير نبيه ـ ﷺ ـ بين حكمين في حقه، أو في حق أمته. فإن كان التخيير من الله ـ تعالى ـ فيكون الكلام قد تمَّ عند قوله أيسرهما. فإنه تعالى لا يخير رسوله بين ما يكون إثمًا وغير إثم فإنه تعالى لا يأمر بالفحشاء وللعصمة الثابتة له ـ ﷺ ـ ويكون بمثابة الاستثناء المنقطع. لكن إن كان التخيير له ـ ﷺ ـ من غير الله ـ تعالى ـ فيختار الأيسر، ما لم يكن إثمًا. فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه.**

* * *

## الموقف السابع والعشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ﴾ [هُود: الآية ٤٠] الآية.

اعلم أن كشف الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ صحيح حقٌّ لا شك فيه، وكذا مرائيهم، فإن رؤيا النبي وحيٌّ وكذا كشف كمَّل الأولياء، وإنما يدخل الخلل أحيانًا نادرًا فيما كوشفوا به من جهة تفقههم فيه وحكمهم عليه، كما إذا حكموا على الخاص بالعموم مثلًا أو على العام بالخصوص، لكونهم إنما كوشفوا بفرد من أفراد العام مثلًا، كقصة نوح ـ عليه السلام ـ فإن الله وعده بنجاة أهله المؤمنين، فحمل ذلك هو على العموم فقال: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ [هُود: الآية ٤٥].

فقال له تعالى: إن أهلك الموعود بنجاتهم هم المؤمنون خاصة، وابنك هذا كافر فليس هو من أهلك الموعود بنجاتهم:

﴿فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ﴾ [هُود: الآية ٤٦].

فإنَّ كون ابنك من أهلك الموعود بنجاتهم غير مراد لنا وإنما مرادنا بأهلك الخصوص، وهم المؤمنون، لا العموم. وكذا إبراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ أراه الله ـ تعالى ـ في عالم الخيال عالم الرؤيا كبشًا متصورًا بصورة ابنه، وأنه يذبحه. ففهم المثال على ظاهره وعزم على ذبح ابنه، حتى أخبره الله تعالى أن ذبح ابنك غير مراد، وإنما أريناك كبشًا في صورة ابنك، وها هو الكبش فاذبحه تصديقًا لرؤياك[1] وكذلك تأويل رؤيا رسول الله ـ ﷺ ـ الواردة في صحيح البخاري فإنه قال لأصحابه الكرام: **«أريت دار هجرتكم مدينة ذات نخل بين لابتين، وهما الحرتان فذهب وَهَلي، أي في أول الوهلة، إلى أنها اليمامة أو هجر فإذا هي المدينة يثرب»**. ونحو هذا.

فكشف الأنبياء وكمَّل الأولياء حق صدق لا يدخلك فيه شك ولا ريب. فالوحي إلى نوح حقٌّ وإنما جاء ما جاء من فهمه العموم وليس بمراد، وكذا رؤيا الخليل حقٌّ وإنما جاء من حمله المثال على ظاهره. وكذا رؤيا رسول الله ـ ﷺ ـ حقٌّ وإنما جاء ما جاء من تعيينه المدينتين المذكورتين.

* * *

## الموقف الثامن والعشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى في السعداء:** ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [هُود: الآية ١٠٨].

وقال في الأشقياء: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [هود: الآيتان ١٠٦، ١٠٧].

اعلم أن الجنة والنار باقيتان بإبقاء الله، لا نهاية لبقائهما ولا انقطاع، باتفاق الأمة من علماء الظاهر وأهل الكشف الصحيح. وقد سألني بعض الأصحاب عن قول الشيخ المحقق العارف الكامل عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» في باب الأبد، ولا بدَّ أن تحكم بانقطاع الآباد، آباد أهل الجنة وآباد أهل النار، ولو دامت

(١) يشير إلى الآيات ١٠١ ـ ١٠٩ من سورة الصافات.

وطال الحكم ببقائها فإن بعدية الحق تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس للمخلوق أن يسايره في بقائه. وهذا الحكم ولو نزلناه في الكلام بعبارة معقولة فإنا قد شاهدناه كشفًا وعيانًا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. فأجبته بأنه يصحُ أن يكون الحق ـ تعالى ـ قد جعل لكل أبد من آباد الجنة، والنار قدرًا واحدًا، فإذا انتهى جدد لهما أبدًا. وهكذا إلى غير نهاية ليصح عموم قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القَمَر: الآية ٤٩].

وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرّعد: الآية ٨].

وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفُرقان: الآية ٢].

أي جعل لكل مخلوق خلقه قدرًا واحدًا ووقتًا لا ينقص عنه ولا يتجاوزه، فإذا أراد أن يجدِّد له قدرًا ووقتًا آخر جدده، وأيضًا إذ القدر هو التوقيت ومنه: «**كل شيء بقضاء وقدر**»(١) الحديث.

وأيضًا إن الجنة والنار حادثتان، وكل حادث يحكم عليه بالانقطاع وعدم البقاء جوازًا وحكمًا عقليين، ولو طال بقاؤه، ولولا أن الشارع أخبر أن الجنة والنار مخلوقتان للبقاء وعدم الانقطاع لكانا كسائر المحدثات عقلًا. وأن الله ـ تعالى ـ قد يظهر في الكشف للمكاشف ما لا يتناهى متناهيًا، وقد يظهر المتناهي غير متناه إظهارًا للاقتدار الإلٰهي مشاهدة، إذ ما راء كمن سمعا، فإنه لا يعجزه شيء تعالى، فهو القادر بأن يجمع بين الضدين ويريك الواحد بالشخص في الآن الواحد في مكانين، فإن المستحيلات العقلية ليست بمستحيلة نسبة إلٰهية، وأما صورة الجنة والنار من حيث الخلق الجديد فإنها تتبدل في كل نفس كسائر صور المخلوقات، غير الصور العلمية والعقلية، إذ الخلق الجديد لازم لجميع صور المحدثات، دنيا وبرزخًا وآخرة، وإن من الموجودات ما لا أول له ولا آخر، وليس إلا الحق ـ تعالى ـ وإن منها ما له أول وليس له آخر، كالجنة والنار وما خلقه الله للبقاء بإخبار الشارع، وإن منها ما له أول وآخر وهي الدنيا وما فيها، وإياك ثم إياك أن تأخذ كلام الشيخ الجيلي على ظاهره وتقول بانقطاع الجنة والنار عينًا، وإنما ذلك كما قلنا في الآية.

---

(١) رواه مسلم بلفظ: «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس». كتاب القدر باب كل شيء بقدر، حديث رقم (١٨ ـ ٢٦٥٥). ورواه أحمد في المسند حديث رقم (٥٨٩٨). أما قوله ﷺ: «كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكسل» فقد رواه الربيع بن حبيب في مسنده (١/ ١٩) تصوير مكتبة الثقافة.

أو حكمًا عقليًا لئلا يشارك الحق ـ تعالى ـ في صفة البقاء أو كشفًا لمن كوشف بذلك لحكمة يراها تعالى. وقد قال الشيخ الجيلي نفسه فيما كتبه على بعض الأسرار من الفتوحات ما نصَّه: فلا تحمل كلام الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في الفتوحات من أن عمر الجنة والنار كذا كذا سنة على ظاهره، بل ذلك من وقت مخصوص إلى وقت مخصوص. . . إلى أن قال: ولما كان العالم الأخروي نسخة من باطن الإنسان وروحه، إذ كل منهما نسخة من الآخر، فكانت الآخرة كالروح الإنسانية باقية ببقاء الله ـ تعالى ـ، فلا تتوهم أن الجنة والنار تفنى. وما ورد أن الجنة والنار تفنى وينبت في محلها شجر الجرجير، إنما ذلك من حيث أقوام مخصوصة، ففناؤها وزوالها فناء مقيد لا فناء مطلق، لأن الآخرة محل شهود الأعيان الثابتة التي هي معلومات العلم لأن الله ـ تعالى ـ يظهرها يومئذ فيرى كل واحد منها على حسب حاله ومقامه عند الله، ولا شك أن النار معلوم العلم الإلـهي فلا سبيل إلى زوال المعلوم من العلم.

* * *

## الموقف التاسع والعشرون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى آمرًا لرسوله ـ ﷺ ـ:** ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ﴾ [محَمَّد: الآية ١٩].

اعلم أن الاستغفار هو طلب الغفر، وهو الستر وهذا الستر والغفر نوعان أحدهما: الستر عن الذنب حتى لا يقع فيه، وهو استغفار الكمل من نبي ورسول ووارث كامل. الثاني الستر عن العقوبة على الذنب، وهو استغفار عامة المؤمنين، فاستغفاره ـ ﷺ ـ لذنبه غير استغفاره للمؤمنين والمؤمنات وإن اتفقا في اللفظ. ولمراعاة الاشتراك في لفظ الاستغفار قال: ﴿لِذَنۢبِكِۖ﴾ [يُوسُف: الآية ٢٩] وإلّا فاللام بالنسبة له ـ ﷺ ـ بمعنى «في» أي استغفر من ذنبك واطلب الاستتار عنه. واستغفر للمؤمنين والمؤمنات، أي اطلب لهم الستر عن العقوبة على الذنب، ثم إجابة استغفار العامة لأنفسهم. واستغفاره ـ ﷺ ـ وكذا استغفار الملائكة للذين آمنوا بأحد شيئين إما أن يبدل الله سيئاتهم حسنات وهو أعلى الستر والغفر وإما أن يغفر لهم بأن يسترهم عن أهل المحشر فلا يراهم نبيٌّ مرسل ولا ملك مقرب، ثم يقررهم بذنوبهم فلا يسعهم إلا الإقرار، فيقول قد سترتها عليكم في الدنيا وأنا أغفرها لكم اليوم، فيمرون على أهل المحشر فيقولون: ما أسعد هؤلاء ما عصوا الله قط. وهذا معنى العرض

الوارد في الحديث. وأما من يحاسب على رؤوس الملأ فإنه يعذب، ولا بدَّ كما ورد في الصحيح: «**مَن حُوسِب عذِّب**»(١)

وأما استغفار الكمل من رسول ونبي ووارث كامل فإنما استغفارهم هو طلب الحيلولة بينهم وبين الذنب فلا يلابسهم، ويستترون عنه فيبقى في طيِّ العدم عنهم فاستغفار الكمَّل من معدوم في حقهم واستغفار العامة من موجود يطلبون عدم المؤاخذة به، لا يقال النبي والرسول معصومان، والكمل من الأولياء محفوظون، فاستغفارهم طلب تحصيل حاصل وهو محال لأنَّا نقول العصمة والحفظ لا يبلغان بالمعصوم والمحفوظ إلى حدِّ القهر والإلجاء وسلب الاختيار، فإن الأنبياء والرسل والأولياء مكلفون مأمورون منهيون، ولا تكليف إلَّا لمختار في ظاهر الأمر وبادي الرأي. ويثاب الأنبياء والأولياء على ترك المنهيات كما يثابون على فعل المأمورات، فافهم فإنه نفيس في بابه، وينبغي للواحد منا إذا استغفر أن يستحضر ستر ما مضى من الذنوب والحيلولة فيما يأتي فيفوز بالمعنيين إن شاء الله ـ تعالى ـ والله الموفق الهادي إلى صراط مستقيم.

* * *

## الموقف الثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى**: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [هُود: الآيات ١٠٥ - ١٠٨].

سأل بعض الأخوان عن الاستثناء الواقع في حق الأشقياء والسعداء فأجبته بما فتح الله وزدت فوائد تترتب عليها الشقاوة والسعادة، وقد سئل ـ ﷺ ـ عن ماء البحر فقال: «**هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته**»(٢)

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الجنائز، باب عيادة النساء، حديث رقم (٣٠٩٣). ورواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة إذا السماء انشقت، حديث رقم (٣٣٣٧). ورواه أحمد في المسند عن عائشة حديث رقم (٢٤٨٢٦).

(٢) رواه الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر، حديث رقم (٦٩). ورواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، حديث رقم (٨٣). ورواه أحمد في المسند عن أبي هريرة، حديث رقم (٧٢٥٢). ورواه غيرهم.

فزاد السائل فائدة ما سأل عنها. قوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾ [هُود: الآية ١٠٥] يعني يحضر اليوم المجموع له الناس، وهو اليوم المشهود لجميع الناس يوم الحشر لتجزى كل نفس بما تسعى، إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر، لا تكلم نفس من النفوس الناطقة التي اختص بها الإنسان والجان، وبها كانوا مكلفين، بل ولا أنفس الجوارح التي أنطقها الذي أنطق كل شيء بل ولا الملائكة الكرام في ذلك اليوم إلا بإذنه تعالى له في الكلام، فمن النفوس من تتبين شقاوته في ذلك اليوم، ومن النفوس من تتبين سعادته فتتميز القبضتان. وقد كانت في الدنيا غير متميزة لأن الدنيا ما هي دار تمييز بين القبضتين فإنها دار مزج لا دار تخليص «وإن الرجل في دار الدنيا ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس حتى لا يبقى بينه وبين الجنة إلا شبر أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس حتى لا يبقى بينه وبين النار إلا شبر أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة» وإنما الأعمال بالخواتم، والسبب في ذلك كله هو سبق الكتاب فلا يتميز في الدنيا شقي من سعيد إلا بإخبار الله ـ تعالى ـ أو بإخبار من أخبره الله ـ تعالى ـ من نبي وولي، قال بعض السادة:

ولا ترين في الأرض دونك مؤمنًا — ولا كافرًا حتى تغيب في القبر
فإن ختام الأمر عنك مغيب — ومن ليس ذا خبر يخاف من المكر

فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون. وأضاف تعالى الشقاوة والسعادة إلى النفس الناطقة من إنسان وجان من مسمى إنسان وجان، إذ النفس الناطقة هي الحاكمة على الصورة الإنسانية والجانية المتصرفة بها بأمر ربها الشرعي والإرادي، ومن شقيت رعيته فقد شقي، وإلا فالشقاوة والسعادة موزعة بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية، والجوارح كل واحد منهم شقاوته وسعادته بحسب مرتبته واستعداده، فمنهم من يحس ولا يحمل، ومنهم من يحمل ولا يحس، ومنهم من لا يحمل ولا يحس، ولكن يتخيل. وقد بينا ذلك فيما أوضحنا به كلام سيدنا ختم الولاية المحمدية محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ في هذا المعنى، ثم اعلم أن سبق الكتاب في الحديث الشريف هو الذي قطع قلوب العلماء بالله وشرد نومهم للجهل به، فإنه لا يعلمه إلا الله، ومن أعلمه الله ـ تعالى ـ من المقربين. ولكن الإنسان على نفسه بصيرة فلينظر في باطنه ونفسه ولا يغتر بما يبدو للناس منه، فإن كان الذي يحوك في صدره ويغلب عليه هو الإيمان وأمور الإيمان فهو مؤمن لا ينظر إلى العوارض، وإن كان غير ذلك فهو بحسبه وبه يختم له، فإنه لا يحوك في الصدر ويغلب على الباطن إلا ما سبق به

الكتاب. والخاتمة عين السابقة، وكتاب كل إنسان نفسه واستعداده، وهو المشار إليه بقوله تعالى:

﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾ [الإسراء: الآيتان ١٣، ١٤].

وقد أفردنا لهذه الآية موقفًا في هذه المواقف العرفانية، فكتابك أنت لا غيرك. ولذا ورد في الصحيح: «**من وجد خيرًا فليحمد الله ومن وجد شرًا فلا يلومن إلا نفسه**»[(١)]

فالكتاب الذي يسبق هو هذا فاعرفه، فإن الله ـ تعالى ـ لا يقضي بشقاوة ولا سعادة، ولا يحكم بحكم ما إلا بما سبق به الكتاب الذي يقضي به. فلا حكم لخالق ولا مخلوق إلا بما سبق به الكتاب، فإن الحكم والقضاء مرتَّب على العلم، والعلم مرتب على المعلوم، والمعلوم هو ذاك الذي لا يتبدل ولا يتغير، فلذا لا يتبدل القول لديه ولا معقب لحكمه، مضت لمشيئته ونفذ حكمه، ولا يحكم لك وعليك إلا بما أعطيته من العلم بك، وأنت عين ثابتة معدوم فإنه رآك وعلمك في العدم، لهذا كانت له الحجة البالغة على خلقه، فإنه ما أظهر صورهم في الوجود الحسي إلَّا على ما علمهم في العدم، لا أزيد ولا أنقص، إذ العلم تابع للمعلوم في مرتبة النبوة، والمعلوم يتبع العلم في مرتبة الوجود. وللحق ـ تعالى ـ كتب كثيرة، هذا الكتاب أصلها، وهي منتسخة منه:

﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ﴾ [هُود: الآية ١٠٦].

المراد بالذين شقوا: أهل النار الذين هم أهلها وما هم منها بمخرجين، لا الذين شقوا شقاء مؤقتًا ويخرجون من النار بشفاعة الشفعاء. ففي النار أي في جهنم سميت بذلك لبعد مقرها، إذ هي دارهم ومستقرهم. وقوله: ﴿فَفِى ٱلنَّارِ﴾ [هُود: الآية ١٠٦] تغليب، والمراد: ففي الآلام والأنكال والتنغيص وأنواع العذاب، سواء كان ذلك بالنار أو غيرها، فإن عذاب الأشقياء ما هو بعذاب النار وحدها، بل هو أنواع كثيرة منوعة حيات وعقارب وشدخ رؤوس وكلاليب وغير ذلك مما لا ينحصر. قال تعالى:

﴿فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ﴾ [البُروج: الآية ١٠].

---

(١) رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث رقم (٥٥ ـ ٢٥٧٧).

يريد أنواع العذاب الموجودة في جهنم:

﴿وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ﴾ [البُرُوج: الآية ١٠].

يريد العذاب بالنار، خالدين فيها، وما هم منها بمخرجين، أبد الآبدين ودهر الدَّاهرين. ففي الصحيح، أنه ينادي مناد من قبل الله ـ تعالى ـ بعد ذبح الموت بين الجنة والنار: يا أهل الجنة، خلود لا موت، ويا أهل النار خلود لا موت. وذلك يوم الحسرة سمي بذلك لأنه حسر للجميع، أي ظهر عن صفة الخلود للطائفتين، وهذا بعد خروج من يخرج من النار بشفاعة الشفعاء، وكون جهنم دار الأشقياء ومسكنهم ومستقرهم أبدية، وأهلها الذين هم أهلها ما هم منها بمخرجين، لا يستلزم أبدية دوام الآلام على أهلها ودوام تنغيصهم وتنكيلهم بما فيها، فإن أسباب التألم وأسباب التلذذ والتنعم ما هي لذاتها تؤلم وتنعم وإنما ذلك بحسب القوابل والاستعدادات، فالمحرور يتألم بما يتنعم به المقرور، والمقرور يتنعم بما يتألم به المحرور، وإنما قلنا بحسب القوابل بالنظر إلى مالك خازن النار وأعوانه، فإنهم يخوضون في النار ويعذِّبون أهلها بأنواع العذاب، وهم في نعيم في ذلك إلا ما شاء ربك استثناء من الخلود في الآلام وأنواع العذاب، لا مطلق الخلود، فالخلود ثابت والاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه. والغاية قصر لامتداد المضيا وبيان لانتهائه، أي ما ذكر من تألم أهل النار وعذابهم بما فيها غايته إلى الوقت الذي شاء الله عموم رحمته بأهل النار. وقد شاء ذلك كما أخبر، ومشيئته أهدية سابقة، ورحمته بأهل النار المعنيين بالاستثناء هو جعلهم على مزاج يتلذذون بما كانوا به يتألمون، ويتنعمون بما كانوا به يتضررون، حتى أنهم يعتقدون أنهم أرغد عيشًا من أهل الجنة، وأعظم لذة، وأكمل نعيمًا، وأقر عينًا. وإذا اطلعوا على الجنة ورأوا ما فيها حمدوا الله ـ تعالى ـ على أنهم لم يكونوا فيها ولا كانوا من أهلها. ولو دخلوا الجنة لتألموا فيها لما هم عليه من المزاج، وهو مزاجهم الأصلي الذي منه خلقوا، ولو دخلوا جهنم أولًا على هذا المزاج ما تضرروا ولا طلبوا الخروج، ولا استغاثوا، ولكن فسد مزاجهم مما عرض لهم من الأعمال التي عملوها. فإن جهنم موطنهم الذي منه خلقوا وإليه رجعوا، فلا رغبة إلَّا في الإلتذاذ ولا رهبة إلَّا من الألم. فليس النعيم إلَّا الملائم وليس العذاب إلَّا غير الملائم، فإذا لم يصب الإنسان إلَّا ما يلائمه فهو في نعيم، وإذا لم يصب إلَّا ما لا يلائم مزاجه فهو في عذاب، في أي مكان كان. ورحمة الله ـ تعالى ـ لا تخص محلًا من محل ولا دارًا من دار، فإنها وسعت كل شيء:

﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: الآية ٧].

فأهل الله ـ أهل الكشف والوجود ـ مجمعون على أن دار الأشقياء أبدية كدار السعداء، وما ينقل عن بعضهم أو يوجد في كتبهم من فناء النار وزوالها فليس المراد منه ظاهره وإنما مرادهم بذلك هو ذهاب أنواع عذابها وآلامها عمن فيها، وحصول اللذات والأفراح لمن فيها وتنعمهم برؤية الحق ـ تعالى ـ وقد كانوا محجوبين عنها. ومسكنهم ودارهم هي دارهم ما خرجوا منها ولا فارقوها. وصورتها صورتها ما تبدلت وهي إن قلت ذهبت النار وزالت صدقت، وإن قلت لم تذهب ولم تزل ولكن انتقل أمر العذاب إلى الراحة والتألم إلى التلذذ والقبض إلى البسط، والحزن إلى الفرح صدقت. وهي باقية على كل حال، كما أن أهل الله مجمعون على عموم الرحمة وحصول الراحة والنعيم لأهل النار الذين هم أهلها من مشرك ومعطل بعد نفوذ الوعيد ولبثهم في العذاب أحقابًا. ووافقهم على ذلك جماعة من أهل الظاهر، فمن عباد الله من تدركه الرحمة والمغفرة قبل نفوذ الوعيد، ومن عباد الله من تدركه الرحمة والمغفرة بعد نفوذ الوعيد بمدة قريبة، ومن عباد الله من تدركه الرحمة والمغفرة بعد زمان طويل وأحقاب كثيرة، وذلك إذا انتهى الغضب الإلـهي. أولئك ينادون من مكان بعيد، وعلى هذا فلا إجماع في المسألة إذ قد وجد الخلاف فيها في زمن الصحابة والتابعين ـ رضي الله عنهم ـ إلى هلم جرًا. وقد علم الحق ـ تعالى ـ بأن من عبيده من يستبعد عموم الرحمة وانسحابها على جميع عباد الله بعد نفوذ الوعيد وانتهاء الغضب الإلـهي، بل يحيل ذلك ويجعله من الممتنعات. ويستدل على ذلك بظواهر من الكتاب والسنة وما ثم نصٌ يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال في تسرمد العذاب على أهل جهنم الذين هم أهلها كما ذلك في تسرمد النعيم لأهل الجنات فأخبر تعالى هذا العبد المستبعد لعموم رحمته لو فهم بأنه تعالى ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: الآية ١٠٧] أي ما تم شيء لا ينفذ فيه الاقتدار الإلـهي بعد أن أخبر تعالى بأنه شاء عموم رحمته بعد انتهاء غضبه بقوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هُود: الآية ١٠٧].

ولا يعظم الفضل الإلـهي إلا في المشركين، ولا الكرم والعفو إلا في المجرمين إذ ما على المحسنين من سبيل. وأما قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء: الآية ٤٨].

فهو إخبار بأنه تعالى لا يغفر الشرك ولا يستره بل لا بد من العقوبة عليه، وأما تسرمد العقوبة إلى غير نهاية فما دلت عليه الآية بوجه من الوجوه، وإنما ذلك مفوض

إلى مشيئته، فقد أخبر إن شاء غفرها أولاً من غير نفوذ وعيد، وإن شاء عاقب عليها. وأما قوله تعالى:

﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية ١١٣].

فهو نهيٌ عن طلب المغفرة للمشرك أو الأمر بحيث لا تناله عقوبة أصلًا، وأما بعد نفوذ الوعيد فيه ونهاية الغضب الإلـهي فمسكوت عنه. كيف؟! والرسل ـ عليهم السلام ـ يقول كل واحد منهم يوم القيامة: «إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لن يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»[١] فجعلوا لغضب الرب نهاية، وانتهاؤه بانتهاء ذلك اليوم. وفي حديث الشفاعة في الصحيح: «**يشفع رسول الله ﷺ أربع مرات ثم يقول في الرابعة يا رب لم يبق إلا من حبسه القرآن**»[٢]

يعني وجب عليه الخلود فيقول الله ـ تعالى ـ شفع النبيون شفع المرسلون شفعت الملائكة وبقيت شفاعة أرحم الراحمين. انظر هذا مع قول رسول الله ـ ﷺ ـ لربه: «**لم يبق في النار إلا من حبسه القرآن ووجب عليه الخلود في النار**».

وليس إلا المشركين والمعطلة. وتأمل قول الخليل ـ عليه السلام ـ فيما حكاه الله عنه: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ وَمَنۡ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٦].

وليس الذي عصاك إلَّا المشرك، ففوض أمره إلى الله ـ تعالى ـ بعد العقوبة ونفوذ الوعيد. وقول العبد الصالح عيسى ـ عليه السلام ـ:

﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١١٨﴾ [المَائدة: الآية ١١٨]. بعد قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ﴾ [المَائدة: الآية ١١٦].

ولعظم خطر هذه الآية وما اشتملت عليه من الأسرار قام بها رسول الله ـ ﷺ ـ ليلة كاملة يرددها. وأخبر تعالى عن طائفة من الملائكة أنهم يستغفرون لمن في الأرض، فعمم وذلك لغلبة الرحمة على هذه الطائفة. وأخبر تعالى عن طائفة أخرى من الملائكة أنهم يستغفرون للذين آمنوا فخص لغلبة الغيرة من هذه الطائفة عن

---

(١) رواه البخاري، كتاب الأنبياء، باب يزفون النسلان في المشي. حديث رقم (٣٣٦١). ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (٣٢٧ ـ ١٩٤).

(٢) رواه البخاري، كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار، حديث رقم (٦٥٦٥). ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (٣٢٢ ـ ١٩٣). ورواه غيرهما.

الجناب الإلـهي، وحينئذ فلم يبق إلا الجواز والإمكان، وهو مفوض إلى مشيئته تعالى وإرادته، وقوله:

﴿۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [هُود: الآية ١٠٨].

كون دار السعداء أبدية وخلود أهلها فيها أبدي ونعيمهم أبدي معلوم من الدين بالضرورة وقوله:

﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هُود: الآية ١٠٨].

أي كل واحد خالد في جنته ومنزلته لا يخرج منها وما هم منها بمخرجين، وهي جنان كثيرة كل جنة عرضها السمٰوات والأرض فلا يفارق جنته إلّا إلى رؤية الحق ـ تعالى ـ في الكثيب الأبيض في جنة عدن. فقد ورد أنه ينادي مناد من قبل الحق ـ تعالى ـ يا أهل الجنان، حيَّ على المنة العظمى والمكانة الزلفى والمنظر الأعلى، هلموا إلى زيارة ربكم في جنة عدن. فيدخلونها ويتمتعون برؤية ربهم على قدر مقاماتهم في العلم بالله ـ تعالى ـ وذلك كل يوم جمعة ويوم عيد، كما ورد في الأخبار النبوية، فإذا تمتعوا برؤية ربهم قال تعالى للملائكة ردوهم إلى جنانهم ومنازلهم فلا يهتدون لما طرأ عليهم من سكر الرؤية ولما زادهم من الخير في طريقهم فلم يعرفوها، فلولا أن الملائكة تدل بهم ما عرفوا منازلهم، فإذا وصلوا إلى منازلهم تلقاهم أهلهم فيقولون لهم قد زدتم نورًا وجمالًا ما تركناكم عليه، فيقول لهم أهلهم وكذلك أنتم... في خبر طويل. هذا حظ العامة، وقد شاركهم في ذلك الخاصة. وأما الخاصة وحدهم فلهم شأن غير هذا، فكما فضَّلهم في الدنيا بمعرفة فضلهم في الآخرة بدوام رؤيته وخروج أهل الجنان من جناتهم قاطع لخلود كل واحد في جنته فإنه حينئذ ما هو في جنته وهذا هو مورد الاستثناء، بهذا ورد الوارد الإلـهي وذلك غير قادح في دوام النعيم للسعداء، بل هو زيادة وعطاء غير مجذوذ أبد الآبدين ودهر الداهرين.

وبعد كتابتي لهذا الموقف رأيت النبي ـ ﷺ ـ في مبشرة وهو يقول: يا بني عبد المطلب، إن لكم فضول أموال فاصرفوها في عمارة الخرابات. فأوَّلت فضول المال بالعلم، والخرابات بالجهل، كأنه يقول: عمروا بما عندكم من العلم المحال والأجسام الخربة بالجهل، فإن العلم حياة والجهل موت. قال تعالى:

﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [الأنعام: الآية ١٢٢].

وهي ظلمات الجهل وتعمير الخراب إحياء له.

* * *

## الموقف الواحد والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى**: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٢﴾ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِى غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا وَلَهُمْ أَعْمَٰلٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَٰمِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [المؤمنون: الآيتان ٦٢، ٦٣].

وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦].

ظاهر الآية تفسير بحاله، وللآية إشارة إلى أشياء وأخبار بأمور، وهي أنه ـ تعالى ـ أخبر عباده المكلفين من لدنه تكليف أمر شرعي أو تكليف إرادة إلٰهية أنه ما كلف نفسًا من نفوسهم وقدر لها وعليها إلَّا وسعها وطاقتها، وما هي مستعدة لحمله في ثبوتها العدمي، سواء كلفها بواسطة، وهي التكليف الأمري الشرعي، أو كلفها بغير واسطة، وهو التكليف الإرادي لا الأمري. وأما قوله تعالى في معرض الثناء على القائلين: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٦].

فإنما ذلك لكونهم اعترفوا بعجزهم وخلقهم وعدم قوتهم وبلوازم إمكانهم ضمنًا لا أنه تعالى يحمل أحدًا ما لا طاقة له به ولا في سعة حمله وإطاقته فإنه محال، ولو جوزت الأشاعرة التكليف بالمحال مع قولهم بعدم وقوعه. وليس المحال إلا ما ليس في وسع المكلف فعله. ثم اعلم أنه تعالى علم الأشياء الممكنة عينًا عينًا وعلم أحوالها ووسعها وما هي مستعدة لحمله ومطيقة له من المحمولات الخيرية والشرية، أعني الملائمة وغير الملائمة، مع اختلاف الاستعدادات والإطلاقات ووسعها وضيقها، فأين وسعنا وإطاقتنا واستعدادنا من وسع من كان يصلي في كل يوم ألف ركعة ومن كان يسجد سجدة واحدة من العشاء إلى الصبح، ويركع ركوعًا كذلك، ويقوم قيامًا واحدًا كذلك، ومن بقي أربعين سنة ما وضع جنبه إلى الأرض، ومن جلس ثلاثين سنة تحت درجة من درج المسجد، ومن دعا نفسه لطاعة فأبت فعاقبها بمنع شرب الماء سنة، وأمثال هذا كثير، وأين استعدادنا في الشر وعدم الملائم ووسعنا من وسع من كانت أعضاؤه تقطع عضوًا عضوًا وهو يسأل عن العلوم الإلٰهية ويجيب ويقول

الشعر في تلك الحالة ومن قام في الصلاة ونشرت ساقه بالمنشار وما تحرك، ومن سجد فصب على رأسه ماء حارًا وما أحس به ولا تحرك، وأمثال هذه الأشياء التي نقلت عن سلفنا الصالح. فما كلفنا الله ـ تعالى ـ بها تكليف إرادة، أي ما أرادها منا، وأولئك علم من أنها من وسعهم وإطاقتهم فأرادها منهم وكلفهم بها تكليفًا إراديًا لا أمريًا فإنه تعالى لا يريد إلا ما علم وما علم إلا ما المعلوم عليه في ثبوته وإمكانه. ولما كان الأمر كما ذكرنا، أخبر تعالى أنه ما كلف نفسًا حسب وسعها وإطاقتها إلا لكونه تعالى عنده كتاب ينطق بالحق، وهو كتاب علمي ثبوتي، إذ كل عين عين من الأعيان الثابتة، وهي الحقائق الممكنة المعدومة أزلًا وأبدًا، لها كتاب فيه جميع ما تكون عليه إذا وجدت إلى ما لا نهاية له في دار السعادة والشقاوة، فلذا هم لا يظلمون بذرة وخردلة تزاد في كتابهم أو تنقص منه، فإن كتابهم منهم صدر، بل هو كناية عنهم لا غير ونطقه بالحق طلبه إعطاء الوجود الخارجي الحسي للأحوال التي هم عليها في الثبوت العلمي من غير زيادة في الكتاب ولا نقص منه، فما كلفهم تكليف أمر وإرادة إلا أنفسهم، فمنهم وإليهم. وليس للحق ـ تعالى ـ إلا إعطاء الوجود لما في وسع النفوس وإطاقتها وطلبها لذلك بلسان استعدادها، وليس هذا الكتاب هو الكتاب المشار إليه بقوله:

﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الجَاثيَة: الآية ٢٩].

فإن هذا الكتاب مكتوب عن وجود، والكتاب الذي كلامنا فيه عدم مكتوب عن عدم، بل قلوبهم في غمرة، من هذا انتقال من الأخبار بما تقدم إلى الأخبار لأنهم في غمرة وحجاب وجهل من هذا في موطن الدنيا، دار التكليف والامتحان. وقد كان للأرواح المعبر عنها بالقلوب علم بهذا الكتاب، كل روح تعلم كتابها من العلم الإلٰهي، فلما تعلقت بهذه الأجسام الطبيعية العنصرية نسيته وصارت في غمرة، وهي جهلهم بكتابهم الجهل الذي فعل بهم فعل الماء بما حصل فيه، فإن الغمرة أصلها الشيء الذي يغمر الأشياء فيغطيها، ثم استعمل في موضع المكاره، وهذه حالة الأرواح كلما انتقلت من موطن نسيت ما كانت فيه، وكذلك إذا انتقلت من موطن الدنيا إلى موطن البرزخ نسيت ما كان لها في الموطن الدنياوي، وكذا إذا انتقلت من البرزخ إلى موطن الآخرة نسيت ما كان لها في البرزخ، ولما كانت كل عين عين إمكانية ثبوتية لها أحوال وأفعال في مرتبة الثبوت لا تظهر عين، أي عين، في مرتبة الوجود الحسي إلا بها. أخبر تعالى أن لهم أعمالًا ثبوتية في مرتبة الثبوت هم عاملون

عليها من دون ذلك في مرتبة الوجود الحسي، لا بد أن يعملوها. وفي هذا إشارة إلى إثبات مرتبة بين الوجود الحسي والعدم المحض، وهي المرتبة التي نفاها أهل السنة وأثبتها الحكماء والمعتزلة والصوفية أهل الكشف والوجود والتحقيق، الذي لا أحق منه ثبوت هذه المرتبة، وجميع الأعيان الممكنة متحيزة فيها بأحوالها ونعوتها. وأحوالها هي التي توجد في مرتبة الحس، فهي مفتقرة إلى الفاعل الموجد ـ تعالى ـ وأما الأعيان ذاتها فهي ثابتة لا بجعل جاعل وفاعل، فإنها حقائق معلومة لا مفعولة.

* * *

## الموقف الثاني والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٠٠].

سبب نزول الآية هو أن العرب في جاهليتها كانت حين اجتماع أهل الموسم في منى عند الجمرة الأولى تذكر أنسابها وأحسابها وتفتخر بآبائها وبمالها من المآثر ومكارم الأخلاق فخرًا وسمعة، فأمرهم الله ـ تعالى ـ بذكره بالثناء عليه والافتخار به تعالى من كونهم عبيدًا له، وأنه سيدهم ومولاهم، فإنه على قدر منزلة السيد ومنزلة عبده منه يكون فخر العبد وشرفه، والشرف العبودية، ذكر الله ـ تعالى ـ أشرف مخلوقاته بعبوديته تشريفًا له فقال: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسرَاء: الآية ١].

يقول بعض ساداتنا ـ رضوان الله عليهم ـ:

لا تدعني إلَّا بيا عبدها فإنه أشرف أسمائي

وقال ابن الفارض ـ رضي الله عنه ـ:

وادعُني، غير دعيٍّ، عبدها نِعْمَ ما أسمو به هذا السُمْيَ[1]

وروى بعض السادة، وأظنه عتبة الغلام، في طريق الحج، والمصحف بين يديه وهو يتبختر زهوًا وإعجابًا فقيل له: ما هذه عادتك؟! فقال: تفكرت عبد مَن أنا؟ وكلام مَن أتلو أنا؟ وبيت مَن قاصد أنا؟ فزهيت. واعلم أنه تعالى أمرهم بذكره

(١) من قصيدته الشهيرة «سائق الأظعان». وعنوان القصيدة: «علِّهم أن ينظروا عطفًا إليَّ». والدعي: المتهم في نسبه. السمي: مصغر اسم. أسمو به: أرتفع به. (ديوان ابن الفارض ص ١٩٩، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت).

كذكرهم آباءهم أو أشد ذكرًا، وما نهاهم عن ذكر آبائهم والثناء عليهم والافتخار بهم. فإنه تعالى القائل: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: الآية ١٤].

وقد ورد في الخبر أنه ـ ﷺ ـ قال: أنا ابن الذبيحين! مفتخرًا بجده إسماعيل وأبيه عبد الله. وفي الصحيح أنه ـ ﷺ ـ قال يوم حنين:

أنا النبيُّ لا كذب أنا ابن عبد المطلب[1]

وسئل ـ ﷺ ـ عن أكرم الناس فقال: «**أكرمهم عند الله أتقاهم**»، فقالوا: ليس عن هذا نسألك، فقال: «**أكرم الناس يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم**»، فقالوا: ليس عن هذا نسألك، فقال: «**أعن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا**»[2] وفي الحديث: «**الناس معادن كمعادن الذهب والفضة والرصاص والنحاس**»[3]

يقول بعضهم: إن الجياد على أعراقها تجري، يقول على أصولها تجري فمن كان أصله كريمًا فلا بد أن يؤثر فيه أصله وإن ظهر منه لؤم فهو أمر عارض يرجع إلى أصله، ولا بد في آخر الأمر، وكذلك اللئيم الأصل. فكل أمر عارض فهو لا بقاء له، وإن كان له حكم في حال وجوده ولكن يزول.

* * *

## الموقف الثالث والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [فصّلت: الآية ٣٠]. إلى قوله: ﴿مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ﴾ [فصّلت: الآية ٣٢].**

هذه بشرى من الحق ـ تعالى ـ وإخبار بأن المقرين بربوبية الله ـ تعالى ـ لهم ما في الآية، وفي ضمن ذلك الإقرار بألوهيته ـ تعالى ـ فإن من معاني الرب الخمسة

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسِّيَر، باب مَن صف أصحابه عند الهزيمة رقم (٢٩٣٠). ورواه مسلم، كتاب الجهاد والسِّيَر، باب في غزوة حنين، حديث رقم (٧٨ ـ ١٧٧٦).

(٢) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: الآية ١٢٥] حديث رقم (٣٣٥٣). ورواه مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل يوسف عليه السلام، حديث رقم (١٦٨ ـ ٢٣٧٨).

(٣) رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة، حديث رقم (١٦٠ ـ ٢٦٣٨). ورواه أحمد في المسند عن أبي هريرة حديث رقم (١٠٩٦٢).

المصلح، والمصلح هو الذي يجلب النفع ويدفع الضر وبيده ذلك، وهذا هو حقيقة الإلـه، فقد تضمن الإقرار بالألوهية فافهم. وقولهم: هذا كان يوم أخذ الميثاق حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢].

وهم أعيان ثابتة تجسدوا ثم رجعوا إلى ثبوتهم ثم استقاموا على ذلك الإقرار عند إيجادهم وخروجهم إلى موطن الدنيا موطن التكليف، فآمنوا برسل الله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ واتبعوهم وبما أقر به من عند الله، وأما مَن لم يستقم على ذلك الإقرار فما آمن برسل الله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فهو خارج، وأما من لم يؤمن بالرسل فهو خارج من هذه البشرى، تتنزل عليهم الملائكة في الدنيا إن كانوا من الكمل خاصة الخاصة وفي الآخرة أو عند الموت إن كانوا من عامة المؤمنين، تقول لهم الملائكة في ذلك التنزل، أن لا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون، نحن أولياؤكم وأنصاركم في الحياة الدنيا بإلهامكم الخير والطاعات على قرنائكم الذين يوسوسون لكم بالمخالفات، وفي الآخرة لمرافقتكم تأنيسًا وخدمة لكم فيما تطلبون، ولكم فيها أي الجنة ما تشتهي أنفسكم الطبيعية الحيوانية من المنكح والملبس والمركب والمسكن والمأكل والمشرب، فإن شهوة النفس الطبيعية في الآخرة أعظم منها في الدنيا ولكم فيها ما تدعون، ما تقدم هو حظ النفس الطبيعية، وهذا حظ النفس الناطقة فإن اللذات الحسية حظ النفس الطبيعية، واللذات المعنوية حظ النفس الناطقة. قرأ نافع «تَدَّعُون» بتشديد الدال من الدعوى، أي ما كنتم تدعون لأنفسكم في الدار الدنيا من العزة والكبرياء والعظمة وكمال العلم ونفوذ الإرادة والقدرة وامتثال أمركم وجميع الصفات الكمالية التي كنتم تدعونها لكم دعوى باطلة في الدار الدنيا، فإنها دار الحجاب، والدعاوى الباطلة. والآخرة دار الكشف ورفع الحجب. فتنكشف العزة لمن هي وبمن هي، وكذلك الكبرياء وجميع الصفات إنما يظهر حكمها في الآخرة في السعداء، فإن إرادتهم نافذة وقدرتهم غير قاصرة فلا يعجزون عن شيء ولا يريدون شيئًا إلا حضر، وكلامهم وأمرهم نافذ فلا يقولون لشيء كن إلَّا كان. وكذلك علمهم، فإنهم في الدار الدنيا لا يشاهدون معلومهم، وفي الآخرة يشاهدونه، فإن الآخرة محل ظهور حقائق الأشياء حتى الأعيان الثابتة تظهر فيها، وكل هذا كالمنزل، وهو ما يقدم للوارد عند نزوله، فهو يسير بالنسبة إلى ما يكرمون به كقوله تعالى لهم: «**أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم أبدًا**».

قال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: الآية ٧٢].

وقال: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ [التوبة: الآية ٢١].

وكذا دعوته ـ سبحانه وتعالى ـ إياهم إلى رؤيته يوم الزور الأعظم في الكثيب الأبيض. كل هذا صادر من ربٍّ غفور كثير الغفر والستر، بصيغة المبالغة، فإنهم ما عاقبهم على دعاويهم الباطلة في الدنيا، بل حققها لهم في الآخرة وزادهم عليها، رحيم وسعت رحمته كل شيء، حتى أسماؤه فإنه رحمها بإذنه لها في إظهار آثارها وما تقتضيه حقائقها ومعانيها، فرحم الاسم الغفار والستار بإظهار حقيقته في الجليل والحقير فافهم.

* * *

## الموقف الرابع والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨٨﴾﴾ [آل عمران: الآية ١٨٨].

ظاهر الآية بحاله تفسيرًا وفيها إشارتان، فاعلم أنه قرىء في السبع المتواتر **(ولا يحسبن)** بالياء، أول الآية وآخرها، أي لا يظن الذين يفرحون بما صدر منهم من الطاعات والعبادات ظاهرًا، وهم مع ذلك يحبون أن يحمدهم الناس عليها ويثنون عليهم بها، فيعظمونهم لذلك ويعزرونهم، فإن هذا شأن المرائي المسمع، وهو شرك. والله تعالى أغنى الشركاء عن الشرك، فمن عمل عملًا أشرك معه غيره فيه فهو الذي أشرك، وهم في الحقيقة لم يفعلوا شيئًا يستحقون به الحمد والثناء، وإنما الفاعل فيهم وبهم الله ـ تعالى ـ فهم محل ظهور فعله، وأعيانهم واستعداداتهم اقتضت هذا الشرك، فظهر الحق ـ تعالى ـ به وخلقه في صورهم عند ظهوره بها، ومع هذا الشرك فهم يرجون الفوز بالجنة والنجاة من النار، فرد عليهم تعالى وقال:

﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ﴾ [آل عمران: الآية ١٨٨].

أي لا يحسبن أنفسهم بمنجاة من العذاب قطعًا، كالمحسنين الذين ما عليهم من سبيل ولهم عذاب أليم، إلا أن يعفو الله عنهم، فهم تحت المشيئة الإلـهية المجهولة للخلق، وإن كانوا مستحقين العذاب المؤلم بفعلهم وريائهم وسمعتهم.

**الإشارة الثانية:** ولا يحسبن الذين يفرحون بما صدر منهم وأتوا به من الطاعات وأنواع القربات معتقدين أنهم أتوا به وفعلوه بأنفسهم وأنه صادر منهم بإرادتهم

واختيارهم، كما هو شأن غالب العباد والزهاد والجهلاء أصحاب السجادة والمحراب. وليس الأمر كذلك، ولا أن العبادة المطلوبة من العباد هي على هذا الوجه، فإن الذي يعبد الله بنفسه ما عبده ولا أعطى الحقيقة حقها، ورضي الله ـ تعالى ـ عن السيد أحمد الرفاعي حيث يقول:

دع المساجد للعباد تعمرها وانهض بعزم لمن سواك من طين
أنا حميد المعنى ما حظيت بها حتى أدقت عظامي بالهواوين

ولما كانت عبادة هؤلاء بأنفسهم، لا بالله، نسبها إليهم كما هو اعتقادهم فقال **(بِمَا أُوتُوا)** وهم مع هذه الجهالة يحبون أن يحمدهم الله ـ تعالى ـ على ذلك ويثني عليهم ويثيبهم بالجنة ويعيذهم من النار، وهم لم يفعلوا ما يستحقون به ذلك، وإنما الفاعل الله ـ تعالى ـ **(فَلَا يَحْسَبَنَّهُمْ)** أي يحسبن أنفسهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم بالحجاب، وهو العذاب المعنوي لا الحسي، وهو العذاب المعنوي:

﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾ [الهُمَزة: الآيتان ٦، ٧].

فإن العذاب وإن تنوعت مظاهره فأصله الحجاب وهو أشد العذاب. واعلم أن العبادة التي هي جارية على الحقيقة ونفس الأمر أن يعبد العابد ربه ـ تعالى ـ به لا بنفسه فيجب على العابد أن يستحضر عند الشروع في العبادة والقصد إليها أنه يتقرب إلى الله ـ تعالى ـ بالله، ويعبد الله بالله، فلا يفعل شيئًا من الأفعال الصادرة منه في ظاهر الأمر إلَّا وهو يعلم أن الله ـ تعالى ـ هو الفاعل ذلك الفعل، العابد محل ظهوره، فإن الله ـ تعالى ـ يقول: «**كنت سمعه وبصره فبي يسمع وبي يبصر وبي يتحرك**»[(١)]

وفي الصحيح: إن الله قال على لسان عبده: «**سمع الله لمن حمده**»[(١)]

فنسب القول إليه تعالى. وأما الطائفة التي كشف الله ـ تعالى ـ عنها الحجاب وسقاها لذيذ الشراب فما يضرها نسبة الفعل إليها منه تعالى بعد علمها بحقيقة الأمر، واطلاعها على باطنه، فإنها مع نسبة الحق ـ تعالى ـ لها الفعل الذي كلفوا به، وقيامهم به، فقد فنوا عن رؤية الأفعال منهم بشهود مجريها ومنشيها، منهم علموا الأمر على ما هو عليه، فعبدوا الله على الوجه المرضي، فهم العبيد العباد على الحقيقة، فهم

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

عمال لأعمال، ولهذا خاطبهم الحق ـ تعالى ـ بما هو الأمر عليه فقال لمحمد ـ ﷺ ـ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية ١٧].

وقال له ولأصحابه الكرام: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبَة: الآية ١٤].

وقال لهم: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفَال: الآية ١٧].

وهم القاتلون في الحس والشهادة. وهكذا هو الأمر علم أو جهل. وشرف العالم على من لم يعلم إنما هو بالعلم. وأما الحقائق فإنها لا تتغير ولا تتبدل وهذه الآية وأمثالها وإن كان سببها خاصًا فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكل ما أعطى الله ـ تعالى ـ من أعطى من عبيده من الفهم في كتابه تعالى فهو مراد له هداه به أو أضله من أدنى زنديق إلى أعلى صديق:

﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٤].

* * *

## الموقف الخامس والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى في وصف رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ:** ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٣٩].

وقال حكاية عن موسى وهارون ـ عليهما السلام ـ لما أرسلهما إلى فرعون وقال لهما: ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [طه: الآية ٤٣].

وقال: ﴿إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾ [طه: الآية ٤٥].

فاعلم أنه لا منافاة بين الآيتين، فإن خوفهما ـ عليهما السلام ـ ما كان من حيث تبليغ الرسالة وإنما كان خوف موسى أن يقتلوه قصاصًا بالقبطي الذي قتله. وكان يرى أنهم محقُّون لو فعلوا. وقد صرح بذلك حيث قال: ﴿إِنِّى قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ﴾ [القَصَص: الآية ٣٣].

وقال: ﴿وَلَهُمْ عَلَىَّ ذَنۢبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴿١٤﴾﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ١٤].

فإن موسى ـ عليه السلام ـ كان يعد قتله القبطي ذنبًا عظيمًا وما يذكر له ذنبًا حين تسأله الخلائق الشفاعة يوم القيامة إلا قتله القبطي. فما خاف إلا من الله ـ تعالى ـ أن يسلطهم عليه بذنبه. فما خاف رسول من المرسل إليهم من حيث تبليغ الرسالة قط كيف وهو تعالى يقول: ﴿إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النَّمل: الآية ١٠].

ويقول: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٧٥].

والرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لا ولاية للشيطان عليهم ولا سبيل له إليهم. ومنشأ الخوف من النفس الحيوانية وغلبة الطبيعة على العقل والإيمان وهم ـ عليهم الصلاة والسلام ـ حيوانيتهم الطبيعية مقهورة تحت العقل والإيمان، فإنهم مؤيدون بروح القدس، وهو الروح الأمري الذي يكون به التأييد، وهو غير الروح المنفوخ في الأجسام الطبيعية وهو الذي امتن به تعالى على عيسى ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى:

﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [المَائدة: الآية ١١٠].

فإن قلت: قد ورد في صحيح البخاري أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال ليلة: ليت رجلًا صالحًا من أصحابي يحرسني الليلة! فسمعوا قعقعة السلاح، فإذا سعد. وورد في الصحيح أيضًا أنه ـ ﷺ ـ كان يحرس حتى نزل قوله تعالى:

﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المَائدة: الآية ٦٧].

فخرج إليهم وقال: انصرفوا فإن الله قد عصمني. فاعلم أنه ـ ﷺ ـ كسائر الرسل كان مشرعًا بقوله وفعله، فأخبره الله ـ تعالى ـ بعصمته بعد حصول التشريع. فكان كمالًا في كمال؛ فإن الله ـ تعالى ـ ببديع حكمته قد أثبت في قلوب عباده وجود الأسباب، وما كلف عباده الخروج عن الأسباب، فإن حقيقة العبد تقتضي السبب، فإثبات الأسباب أول دليل على معرفة المثبت لها بربه، ومَن رفعها رفع ما لا يصح رفعه. وكان يغلب على ظاهره شهود الاسم الحكيم، وهو الذي اقتضى وجود الأسباب مع شهوده دائمًا في كل حال وآن، ولحظة عظمة الألوهية وعزتها وكبرياؤها وغناها عن العالمين، فيلزم ضعفه وإمكانه وافتقاره، فلا يرى أضعف منه في العالم مع قول الله ـ تعالى ـ له: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٢٨].

فلا يأمر بكن ولا يكوِّن بأمر ولا يفعل بهمة إلا لضرورة نادرة بأمر الله ـ تعالى ـ له فلا يلزم من أمره ـ ﷺ ـ بحراسته خوفه من الأعداء وكما عصم الله ـ تعالى ـ رسوله محمدًا ـ ﷺ ـ من القتل فقد عصم جميع رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ من القتل، فما قتل رسول من رسل الله ـ تعالى ـ قط لا في الحرب ولا في غير الحرب، ولا انهزم ولا خاف غير الله ـ تعالى ـ، وتخصيص بعض العلماء عدم قتل

الرسول بالحرب دعوى واهية، أو قلد في ذلك ظواهر الآيات. ولو صحّ قتل رسول من رُسُل الله المشرِّعين ما صحّ قوله تعالى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓۚ﴾ [المجَادلة: الآية ٢١]. ولا قوله: ﴿وَزُلۡزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٤]. فأجابهم الله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ نَصۡرَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٤].

ولا قوله: ﴿وَلَقَدۡ كُذِّبَتۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمۡ نَصۡرُنَاۚ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٤]. ولا قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا﴾ [يُوسُف: الآية ١١٠].

أجاءهم النصر بعد القتل؟ كلا وحاشا فما نصر من قتل. وفي صحيح البخاري في سؤال هرقل لأبي سفيان بن حرب هل قاتلتموه؟ قال: نعم. قال هرقل: فكيف كانت الحرب بينكم وبينه؟ قال أبو سفيان: دول وسجال ينال منّا وننال منه. قال هرقل: كذلك الرسل تبتلى ثم يكون لهم العاقبة. وقد حكى تعالى قول الكفار لرسلهم: ﴿لَنُخۡرِجَنَّكُم مِّنۡ أَرۡضِنَآ أَوۡ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۖ﴾ [إبراهيم: الآية ١٣].

ثم حكى تعالى ما أوحى به لرسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ عند قول الكفار لهم ذلك: ﴿لَنُهۡلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٣ وَلَنُسۡكِنَنَّكُمُ ٱلۡأَرۡضَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡۚ﴾ [إبراهيم: الآيتان ١٣، ١٤].

هذا وحي الله ـ تعالى ـ وإخباره لكل رسول مشرع من لدن نوح الذي هو أول الرسل إلى محمد الذي هو آخرهم وخاتمهم، أيخلف الله وعده رسله، كلا.

﴿فَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخۡلِفَ وَعۡدِهِۦ رُسُلَهُۥٓۚ﴾ [إبراهيم: الآية ٤٧]، ﴿ثُمَّ صَدَقۡنَٰهُمُ ٱلۡوَعۡدَ فَأَنجَيۡنَٰهُمۡ وَمَن نَّشَآءُ وَأَهۡلَكۡنَا ٱلۡمُسۡرِفِينَ ۝٩﴾ [الأنبيَاء: الآية ٩].

فإن قيل: قد قال تعالى: ﴿قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوهُمۡ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨٣].

وقال: ﴿لَقَدۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمۡ رُسُلٗاۖ كُلَّمَا جَآءَهُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُهُمۡ فَرِيقٗا كَذَّبُواْ وَفَرِيقٗا يَقۡتُلُونَ ۝٧٠﴾ [المَائدة: الآية ٧٠].

وقال: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٨٧].

فاعلم أن المراد بالرسل المقتولين في الآيات؛ المعنى الأعم وهو إطلاق لفظة الرسول على مطلق النبي الذي يوحى إليه سواء جاء بشرع ناسخ لشرع من قبله من الرسل أم لا، جاء بكتاب أم لا. كما أطلقت لفظة الرسول على رسل الرسل كتابًا وسنة. وقد ذكر تعالى فيما نعاه على بني إسرائيل من قتلهم أنبياءهم وصرح بلفظ النبي فقال:

﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [البَقَرَة: الآية ٦١]، ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٢١]، ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٩١]، ﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١١٢].

وكذا على القول بأن الرسول قد يخصُّ بمن له كتاب أو شرع ناسخ لشرع من قبله من الرسل. والمحكى عنهم في الآيات هم بنو إسرائيل، وما جاء نبي من أنبياء بني إسرائيل الذين بين موسى وعيسى ـ عليهما الصلاة والسلام ـ بكتاب يتضمن أحكامًا تخالف أحكام التوراة، ولا بشريعة ناسخة لشريعة موسى ـ عليه السلام ـ حتى عيسى ـ عليه السلام ـ إنما نسخ بعض أحكام جزئية من أحكام شرع موسى ـ عليه السلام ـ ولذا قال: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: الآية ٥٠].

كما حكى الله ـ تعالى ـ عنه وباقي الأحكام كلها محال على التوراة. وقول بعض العلماء من المفسرين: الأنبياء المذكورون في القرآن الكريم كلهم رسل ليس بشيء، فإن إدريس ـ عليه السلام ـ ذكره الله ـ تعالى ـ في القرآن بالنبوة وهو قبل نوح ـ عليه السلام ـ بإجماع أهل الملل. ونوح ـ عليه السلام ـ هو أول الرسل إلى أهل الأرض كما صح في حديث الشفاعة في صحيح البخاري. وزكريا ويحيىٰ ـ عليهما السلام ـ ليسا برسولين وإنما هما من جملة أنبياء بني إسرائيل. وعيسى ويحيىٰ ـ عليهما السلام ـ كانا في عصر واحد في أمة واحدة، وما بعث الله ـ تعالى ـ رسولين لأمة واحدة في زمان واحد غير موسى وهارون ـ عليهما السلام ـ. وأما الزبور الذي أنزل على داود ـ عليه السلام ـ إنما هو مواعظ وحكم، لا أحكام فيه أصلًا، وكان داود ـ عليه السلام ـ يحكم بشريعة التوراة شرع موسى ـ عليه السلام ـ إذا عرف القرآن الكريم إذا عبر بالزبر فالمراد الكتب المقصورة على الحكم والمواعظ، وإذا عبر بالكتب فالمراد ما يتضمن الشرائع والأحكام قال تعالى:

﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨٤].

وقال: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلزُّبُرِ وَبِٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ ﴿٢٥﴾﴾ [فَاطِر: الآية ٢٥].

فلفظة الرسل في هاتين الآيتين كلّ مَن يوحى إليه جاء بشرع مستقل أم لا، فغير المستقل هم الذين جاءوا بالزبر كداود ـ عليه السلام ـ والمستقلون بشرع هم الذين يأتون بالكتاب المنير لا على اللزوم فيهما، فلما كان لفظ الرسول هنا أعم يعم الرسول المشرع والنبي غير المشرع، قال كذب وما قال قتل. فجميع أنبياء بني إسرائيل الذين بين موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ كانوا أنبياء داعين إلى التوراة، وأتباع شرع موسى فكانوا يتفقهون في التوراة فيفصلون مجمله ويبينون مبهمه ويحلون مشكله ويؤولون متشابهه على بصيرة وبينة من ربهم بوحي من الله ـ تعالى ـ إليهم، ما كانوا رسلًا مشرعين استقلالًا، كالكمل من علماء هذه الأمة المحمدية، أهل الدوائر الكبرى من أولياء هذه الأمة، فهؤلاء الأنبياء هم الذين كانت تقتل منهم بنو إسرائيل، تارة تقتلهم الملوك لمخالفتهم إياهم وإنكارهم عليهم إذا جاروا في أحكامهم وخالفوا التوراة، ففي صحيح مسلم: «**إن بني إسرائيل كانت الأنبياء تسوسهم، كلما هلك نبي خلفه نبيّ**» الحديث.

نعني أن ملوك بني إسرائيل كان الأنبياء تسوسهم فتشير عليهم بأشياء وتأمرهم بأشياء وتنهاهم عن أشياء بوحي من الله ـ تعالى ـ وتارة تقتلهم الغوغاء من العامة لإنكارهم عليهم المنكرات، كان الحسن البصري ـ رضي الله عنه ـ إذا رأى الغوغاء مجتمعة يقول: هؤلاء قتلة الأنبياء. فلهذه الأسباب كانت الأنبياء تقتل في بني إسرائيل.

* * *

## الموقف السادس والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى**: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورى: الآية ١١].

قد تكلمنا على هذه الآية في هذه المواقف بلسان غير اللسان الذي سنورده. وقد علم كل أناس مشربهم، فاعلم أن هذه الآية وردت ردًا على المنزِّهة تنزيههم المطلق الذي اقتضته العقول، وعلى المشبه تشبيههم المطلق، حتى أدى ذلك بعضهم

إلى الحلول والاتحاد. فإن المشبهة لما رأت التشبيه الشرعي، وهو ليس بتشبيه في الحقيقة، لأن التشبيه حقيقته إنما هو بالكاف، ولفظة مثل، وما عداه فهو اشتراك في الألفاظ تخيلت أنه تشبيه مطلقًا في جميع المراتب فاعتقدت تشبيه الإلٰه بمخلوقاته فضلت وأضلت، وكذلك المنزهة لما رأت التنزيه الشرعي الوارد في الكتب وعلى ألسنة الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ توهمت أن ذلك التنزيه مطلق في جميع المراتب فجهلت وخسرت وفاتها علم كبير عظيم، وهي علوم التجليات، حرمته المنزهة على الإطلاق بالجهل وسوء الأدب مع الله ومع رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ إذ التنزيه العقلي غير التنزيه الشرعي، فالتنزيه الشرعي الذي ورد في الكتب الإلٰهية وعلى ألسنة الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ عبارة عن انفراد الحق ـ تعالى ـ بأسمائه وأوصافه كما يستحقه لنفسه بطريق الأصالة، لا بتنزيه منزِّه ولا باعتبار المحدث ماثله أو شابهة، فليس بإزاء التنزيه الشرعي تشبيه، بخلاف التنزيه العقلي فإنه في مقابلة تشبيه. والحق ـ تعالى ـ لا يقبل الضد، والتشبيه الشرعي الذي عرفه الأنبياء والرسل وورثتهم من الأولياء عبارة عن صورة الجمال الإلٰهي، لأن الجمال الإلٰهي له معان وهي الأسماء والأوصاف الإلٰهية، وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه المحسوس، كقوله ـ ﷺ ـ: «**رأيت ربّي في صورة شاب أمرد**»[(١)] الحديث.

والمعقول كقوله تعالى: «**أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء**»[(٢)] الحديث القدسي.

فهذه الصورة هي المرادة بالتشبيه في الشرع، والتنزيه العقلي عبارة عن تعرِّي الشيء عن حكم كان يمكن نسبته إليه، فتتنزه عنه. ولم يكن للحق ـ تعالى ـ تشبيه ذاتي يستحق التنزيه عنه، إذ ذاته هي المنزهة في نفسها عما لا يستحقه ولا يقتضيه كبرياؤها، فالمنزهة على الإطلاق توهموا الموت نقصًا للجناب الإلٰهي، فنزهوه وعروه عن ذلك النقص الذي تخيلوه نقصًا، فإنه لولا توهم تقدم إثبات الشيء للشيء ما صح نفيه، فإنه لا يصح نفي صفة عن شيء إلا إذا كان ذلك الشيء من شأنه صحة قبول ثبوت تلك الصفة له، ولحوق صفات النقص بالجناب العالي

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٩/ ١٦٩) تصوير بيروت. وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق (٥/ ٢٢) طبعة بيروت.

محال. ولهذا قال المحققون من العلماء بالله تعالى: كمالات الحق تعالى لا ضدَّ لها ولا نقيض. إذ من شأن المتقابلين ضدين أو نقيضين أو عدم وملكة المحل القابل لهما على البدل. روي عن الإمام القطب أبو يزيد البسطامي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: قلت: سبحان الله، فقيل لي: هل رأيت أني أقبل نقصًا فنزهتني عنه، ارجع إلى نفسك فنزهها، فرجعت إلى نفسي فاشتغلت بتنزيهها، فلما تنزهت صرت أقول: سبحاني ما أعظم شأني. وفي هذا المعنى ما نقله غير واحد عن إمام المتكلمين القاضي أبو بكر الباقلاني ـ تعالى ـ[1] أنه ناظر جماعة من المعتزلة في مجلس الخليفة في مسألة رؤية الله ـ تعالى ـ فقال له رئيسهم: ما الدليل أيها القاضي على جواز رؤية الله تعالى؟ فقال: قوله تعالى:

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣].

فنظر بعض المعتزلة إلى بعض وقالوا: جن القاضي! وذلك أن هذه الآية معظم ما احتجوا به على مذهبهم في منع الرؤية وهو ساكت ثم قال لهم: أتقولون: إن من لسان العرب قولك الحائط لا يبصر. قالوا، لا. قال: أتقولون إن من لسان العرب الحجر لا يأكل. قالوا: لا. قال: فلا يصلح إذًا نفي الصفة إلَّا عمَّا من شأنه صحة إثباتها له. فأذعنوا لما قال واستحسنوه. فهو تعالى كما وصف نفسه بالعزة والكبرياء والعظمة ونفي المماثلة، وهو تعالى كما وصف نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بأن له يدًا ويدين وأيدي وجنب ويمين وأصبع وأصابع وصورة ونفس وذراع وقدم وهرولة، ورضى وغضب ومحبة وشوقًا وضحكًا وبشبشة وتعجبًا وتحولًا في الصورة وإتيانًا ومجيئًا وأنه مستو على العرش وأنه يؤذى ويمرض ويجوع ويظمأ ويَستسقي ويستطعم ويستقرض وأنه في السماء وفي الأرض إلى غير هذا، فالكل صفات كمال له تعالى، ولو دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله كما يليق بجلاله وعظمته، فالمنزهة بالتنزيه العقلي ظنوا، والظن أكذب الحديث، أن هذه النعوت والصفات الواردة في الشرع مما ينفيه العقل هي صفات المحدثات. وصف الحق ـ تعالى ـ نفسه بها، وأن نسبتها إلى ذاته ـ تعالى ـ كنسبتها إلى ذوات المخلوقات، وهيهات هيهات، فالتجأوا إلى التأويل حتى يبطلوا مرتبة التشبيه التي أثبتها الحق ـ تعالى ـ لنفسه، وأثبتها له رسله الذين هم أعلم الخلق بالله ـ تعالى ـ وبما يستحيل عليه ويردوها إلى التنزيه العقلي بالتأويل، وما

---

(١) هو الإمام أبو بكر الباقلاني اشتهر أيضًا في التأليف في إعجاز القرآن توفي عام ٤٦٦ هـ.

برحوا في تأويلهم من التشبيه بالمحدثات، فإنه لا فرق بين استولى في المعاني واستوى في الأجسام في الحدوث. وقد أجمع أهل الكشف والوجود أنه لا مجاز أصلًا في كلام العرب، وأن كل ما ورد مما يقال فيه تشبيه هو موضوع لذلك المعنى حقيقة، ومن ادعى غير هذا فعليه إثباته، ولا سبيل إلى ذلك، فلا تشبيه إلا بكاف الصفة أو لفظة مثل، وجعل المنزهة بالتنزيه العقلي من علامة وضع الحديث أن يكون واردًا في الصفات والنعوت الإلـٰهية، ولا يقبل تأويلًا عقليًا فيخشى عليهم لهذا أن تجر عليهم ذيلها آية، بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله. فلهذا نزه الحق ـ تعالى ـ نفسه عن تنزيه العقول الذي هو تحجير على الحق ـ تعالى ـ وتحديد وتقييد له في نفس الأمر. وإن ظنت المنزهة أنه إطلاق بقوله: ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصافات: الآية ١٨٠]. يعني يصفونه وينزهونه، وقال: ﴿سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: الآية ٩١]. يعني بعقولهم.

ثم استثنى، فقال: ﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الصَّافات: الآية ٤٠].

وهم الأنبياء والرسل وورثتهم من الأولياء فإنهم ما وصفوه تنزيهًا وتشبيهًا إلَّا بما علمهم به لا بعقولهم، وهو تعالى أعلم بنفسه من مخلوقاته، إذ ليس تعالى بمعقول فتعلمه العقول، ولا بمحسوس فتدركه الحواس. فالمنزّه له على الإطلاق كما قال مظهر الصفة العلمية محيي الدين الحاتمي: إما جاهل، يعني بما ورد في الكتب الإلـٰهية والأخبار النبوية من التشبيه والجمع بين التشبيه والتنزيه، وإما صاحب سوء أدب، يعني بنفيه ما أثبته الله ـ تعالى ـ لنفسه، وأثبتته له رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ. ورده ما ورد من التشبيه إلى التنزيه العقلي بالتأويل الذي يستحسنه عقله ويستمر عليه سوء الأدب مع الله دنيا وآخرة فيتعوَّذ بالله حين يتجلى له في صورة لا تعطي تنزيهه العقلي. فقد ورد في الصحيح: «**إن الله ـ تعالى ـ يتمثل لهذه الأمة فيقول لهم أنا ربكم، فيقولون له نعوذ بالله منك حتى يأتينا ربنا، فيأتيهم ثانيًا في صورة أخرى فيقول له: أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله**»[1] الحديث بطوله.

---

(١) رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القيامة: الآية ٢٢]، حديث رقم (٧٤٣٧). ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (٢٩٩ ـ ١٨٢).

والذين يتعوذون من الله هم غير العارفين به تعالى من منزه ومشبه، وهم الذين حصروه وقيدوه. فما أشدها من حسرة وأعظمها من خيبة. نعوذ بالله من سوء القضاء ودرك الشقاء. وقد كانت الآيات التي يقال إنها متشابهات تتردَّد على رسول الله ـ ﷺ ـ ويتلوها على أصحابه الكرام، وكذلك ما تكلم به من أحاديث الصفات التي يقال إنها تفيد التشبيه، فلم ينقل عن أحد منهم لا من أكابرهم ولا من أصاغرهم أنه سأل رسول الله ـ ﷺ ـ عن شيء من ذلك ولا استشكله ولا اشتبه عليه شيء مما هنالك، لأنهم عرفوا بديهة أن الله ما خاطبهم إلا بلسانهم الذين يعرفون دلالته على المعاني التي تواطؤا عليها، كما قال بلسان عربي مبين، فعلموا أن معاني هذه الكلمات هي على ما عرفوه من غير تبديل ولا تغيير ولا مجاز، وعرفوا مع ذلك أنه:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

وإن نسبة هذه الأشياء والنعوت والصفات إليه ليست كنسبتها إلى المحدثان، فإن ذاته تعالى مجهولة، فنسبة ما ينسب الله ـ تعالى ـ مجهولة أيضًا، كما قال إمام دار الهجرة مالك بن أنس ـ رضي الله عنه ـ وقد سئل عن قوله:

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: الآية ٥].

الاستواء معلوم والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة. فهذه هي عقدة سلفنا الصالح، وهذا معنى تفويضهم، لا أنهم يقولون إن الحق ـ تعالى ـ خاطبهم بما لا يفهمون معناه، كما يفهمه بعضهم من قولهم إن مذهب السلف تفويض علم المتشابهات إلى الله ـ تعالى ـ وإلى رسوله ـ ﷺ ـ وعلى هذه الطريقة المثلى والعقيدة العظمى الجامعة بين التنزيه والتشبيه كل في مرتبته مضى عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وتبعهم على ذلك أئمة الهدى مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل والسفيانان وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشعبة وشريك وأبو عوانة والأوزاعي والبخاري والترمذي وابن المبارك وابن أبي حاتم ويونس بن عبد الأعلى، وغيرهم ممن أخذ عنه هذا الدين، وأهل الكشف والوجود قاطبة، نقل عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه كان يقول: الباب الذي حلَّ فيه مَن حلَّ وهلك من هلك ابتغاء التأويل، فإن الله يفعل ما يريد. وقد أخبر أنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه خلق آدم على صورته، فما لنا ومنازعته فيما أخبر به عن نفسه.اهـ. وقال إمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في أي من الكتب وما صح من السنن،

وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وتفويض معانيها إلى الله ـ عز وجل ـ. والذي أرتضيه رأيًا وأدين الله به عقيدة اتباع سلف الأمة للدليل القاطع على ـ إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتمًا لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع. اهـ. وإن أعلم الخلق بالله الرسل والأنبياء والورثة من الأولياء، وكلهم جاؤوا في كلامهم بما يقال إنه تشبيه، فلو كانوا يعلمون استحالة ذلك على الله ـ تعالى ـ مطلقًا لأولوها لأممهم كما أولتها المنزهة على الإطلاق لتحصل أممهم على كمال الإيمان، فإن كل رسول مأمور بترقية أمته إلى أعلى درجات الإيمان، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز، وأول من وسع باب التأويل إمام أهل السنة والجماعة علي بن إسماعيل الأشعري ـ رضي الله عنه ـ ألجأه إل ذلك كثرة أهل البدع والأهواء في وقته فرد عليهم بمثل كلامهم، ورماهم بسهامهم، ونعم ما فعل جزاه الله عن الإسلام خيرًا.

ولو لم تكن إلا الأسنة مركبًا فما حيلة المضطر إلّا ركوبها

وما جعل ذلك دينًا يدين به وعقيدة يربط عليها، فإنه قال في كتابه (الإبانة في أصول الديانة) وهو آخر مؤلفاته: فإن قال قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فما قولكم الذي تقولون به وديانتكم التي بها تدينون؟! قيل له: قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التّمسك بكلام ربنا وسنة نبينا، وما رُوِيَ عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، وبما يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل ـ نضر الله وجهه ورفع درجته ـ قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، فإنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ودفع به الباطل، وجملة قولنا أنا نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء من عند ربنا، وبما رواه الثقات عن رسول الله ـ ﷺ ـ لا نرد من ذلك شيئًا، وأن الله مستو على عرشه، كما قال، وأن له وجهًا كما قال، وأن له عينين كما قال، بلا كيف، وأن له يدين كما قال بلا كيف، ونؤمن بأنه يقلب القلوب بين أصبعين من أصابع الله، وأنه يضع السمٰوات على أصبع والأرضين على أصبع، كما جاء، الرواية؛ ونسلم بالروايات الصحيحة عن رسول الله ـ ﷺ ـ التي رواها الثقات من النزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب يقول هل من سائل، هل من مستغفر، وسائر ما نقلوه وأثبتوه، خلافًا لأهل الزيغ والتضليل. ونقول إن الله يجيء يوم القيامة كما قال، وإن الله يقرب من عباده كيف يشاء كما قال. اهـ.

فأنت ترى هذا الإمام، وهو إمام أهل السنة والجماعة، كيف صرح بما صرح به، وهو قدوة أهل التأويل، فما فعل ما فعل من التأويل إلا لما ذكرناه من الرد على الطوائف الضالة، وقطع حججهم بمثلها، ورد نبالها عليها، فحاشاه أن يكون من المؤولة الصرفة والمنزهة المطلقة، فإن المنزه بالتنزيه العقلي المطلق غير عارف بالله ـ تعالى ـ وإنما هو على النصف من المعرفة، إذ المعرفة بالله تنزيه شرعي وتشبيه شرعي، فإن قيل إن أهل الله أهل الكشف والوجود، أولوا آيات وأحاديث من هذه المتشابهات قيل له: التأويل المذموم هو حمل ما ورد على المجاز أو على خصوص معنى مما يحتمله اللفظ على القطع بذلك، وما فسَّره رسول الله ـ ﷺ ـ أو ولي من أوليائه هو مما أعلمهم الله بمراده، وبذلك اللفظ. فما قالوه من عند أنفسهم ظنًا وتخمينًا كما تقوله المؤوِّلة بعقولهم، فإن المؤولة ما حملها على ذلك إلا اعتقاد التنزيه المطلق الذي لا يخالطه تشبيه، وأهل الله من نبي ورسول وولي عرفوا أن الإلـه الذي جاء وصفه ونعته في الكتب الإلـهية، وأخبر عنه أنبياؤه ورسله بما وصفوه به، ونعتوه ما هو الإلـه الذي أدركته العقول بأفكارها وأنظارها، فإن إلـه الأنبياء والرسل والأولياء مشبه منزه في تشبيهه، وإلـه العقلاء منزه فقط لا يقبل تشبيهًا أصلًا بحكم العقول عليه وتحجيرها. وقد علمت ما في ذلك وقد نصحتك، والله الموعد. فإياك ثم إياك أن تقنع من معرفة الله ـ تعالى ـ بالمعرفة التي اقتضتها القوة العقلية فحسب، فإن من لازمك إذًا التعوذ من الله ـ تعالى ـ عند التجلِّي ضرورة، والتجلي في الصور وارد في الصحاح صريحًا لا يقبل تأويلًا إلَّا لمكابر مغالط:

﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: الآية ٤].

* * *

## الموقف السابع والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القَصَص: الآية ٦٨].

اعلم أن الحق ـ تعالى ـ ما تمدح بشيء من نسب الأفعال، أو قل من الصفات كتمدحه بنسبة الخلق، أو قل صفة الخلق من حيث الخلق خصيص بالإلـه؛ والمراد خلق المواد والأجناس، وقد خلقها ـ تعالى ـ وتناهت، وهذا هو الخلق

الحقيقي، وما بقي الخلق إلّا في الأحوال والأكوان، وهذا الخلق هو الذي شارك فيه المخلوق الحق ـ تعالى ـ كتحريك الساكن وتسكين المتحرك مثلًا، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤].

ونحوه لا الخلق الحقيقي فإنه لا شركة فيه أصلًا، وهو الذي تمدح به تعالى. ولهذا ترى الكمَّل من أهل الله ـ تعالى ـ إذا أعطاهم الله ـ تعالى ـ الخلق والتكوين «بكن» لا يرونه غاية الأمر ونهاية الكمال، لعلمهم أنه خلق مجازي لا حقيقي. والاختيار المنسوب إلى الرب ـ تعالى ـ معناه أنه لا مكره له من غير وسوى، فإن الفاعل من غير إرادة ولا اختيار شأن الفاعل بالعلِّية، وهو الذي يتأتى من الفعل دون الترك. والفاعل بالإرادة والاختيار يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا لم يشأ. وليس إلا الرب ـ تعالى ـ ولهذا قال بعض أهل الله ـ تعالى ـ: المشيئة عرش الألوهة، يعني بالمشيئة ثبتت للحق ـ تعالى ـ الألوهية، وأنه ملك يفعل إذا شاء ويترك إذا شاء. فالاختيار المنسوب إليه تعالى هو لدفع ما يتوهم أن فعله تعالى لمفعولاته هو كفعل العلة، لأن الاختيار المنسوب إليه كالاختيار المنسوب إلى الخلق، وهو التردد بين الشيئين. ثم يقع الاختيار والاعتماد على أحدهما، فإن الاختيار بهذا المعنى محال على الرب ـ تعالى ـ بل نقول وإن خالفنا أرباب العقول إنه لا اختيار للرب ـ تعالى ـ بالمعنى المتعارف بين العموم لأحدية مشيئته تعالى وسبق العلم، قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [قَ: الآية ٢٩]. وقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: الآية ١١٥].

و«ما» في قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القَصَص: الآية ٦٨].

يصح أن تكون نافية بوجه ويصح أن تكون موصولة بمعنى الذي، بوجه آخر، فأما وجه كونها نافية، وهو المعروف عند العامة، فإنه تعالى نفى الاختيار عن مخلوقاته فيما هم فيه مختارون له فهم مجبورون على الاختيار فيما يختارون ويشاؤون: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسَان: الآية ٣٠].

وما تشاؤون شيئًا من الأشياء التي تتعلق بها مشيئتكم إلا أن يشاء الله مشيئتكم إياها واختياركم لها، وذلك في مرتبة الإيجاد العيني الحسي أن الله كان عليمًا، أي وجد الله، فليست بكان الناقصة عليمًا بأعيانكم في العدم الثبوتي والاستعداد الذاتي الكلي، وبما تطلبه من النعوت والأحوال إذا صارت موصوفة بالوجود العيني الحسي، فإن حضرة الثبوت في العلم لا تركيب فيها وإنما كل عين ناظرة إلى نعوتها وأحوالها

من غير حمل ولا تركيب، حكيمًا يعطي كل ذي حق حقَّه، ويوفّي كل مستحق ما استحقه، مما يطلبه لسان استعداده وخلقه. أعطى كل شيء خلقه في مرتبة الوجود العيني الحسي، وهو عبارة عما تطلبه الأعيان الثابتة طلبًا ذاتيًا استعداديًا من الرب ـ تعالى ـ لائم مرتبة الحس أو لا ولو أعطاها على فرض المحال غير ما اختارته في ثبوتها، واستعدت له ما قبلته، ولا يكون هذا أصلًا، فجميع ما يصدر من المخلوقات بالاختيار في الظاهر فهم مجبورون فيه على الاختيار في مرتبة الحس والوجود العيني، لا في الباطن والثبوت. وأما ما يصدر عنهم مما لا اختيار لهم فيه ظاهرًا، فالجبر فيه ظاهر كحركة المرتعش مثلًا، والمراد بالجبر الجبر على الاختيار والإرادة كما ذكرنا لا الجبر الذي هو حمل المخلوق على الفعل مع وجود الاباية من المخلوق، فإنه غير مناف لنسبة الفعل إلى المخلوق.

وأما وجه كون «ما» موصولة بمعنى الذي والواو للاستئناف فهو من حيث ثبوت الأعيان واستعدادها وطلبها لما هي مستعدة له قابلة من الرب ـ تعالى ـ بلسان الاستعداد الذي هو أصدق من طلب الحال الذي هو أصدق من طلب المقال. والحق ـ تعالى ـ جواد لا يبخل يده ملأى فيختار لها ما اختارته لذواتها، فيعطيها حالة الإيجاد الحسي العيني طلبها الثبوتي ومختارها الذي نسبته لما صارت في مرتبة الحسي ولذا قال: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القَصَص: الآية ٦٨].

أي الذي كان مختارهم في الأزل ومطلوبهم بالاستعداد القديم الثبوتي، وهذا الاستعداد الثبوتي العامي شعر به الواضع للغة العربية بعض الشعور فوضع الاستعداد الملائم لما في الوجود العيني الحسي كالجد والحظ والسعد والبخت ووضع للاستعداد غير الملائم لما في الوجود العيني لفظة النحس والحرمان. والعامة تتداول هذه الألفاظ والأسامي من غير شعور لما وضعت له، ولو لم تكن الأعيان الثابتة طالبة ومختارة حالة الثبوت بما يصدر عنها من الحق ـ تعالى ـ من حسن وقبيح وطاعة ومعصية، يخلق الله ـ تعالى ـ في عالم الحس والتكليف ما كانت له تعالى الحجة البالغة على مخلوقاته. وقد ثبتت له تعالى الحجة البالغة على مخلوقاته عقلًا وشرعًا فتفطن لما فصلناه وتفهم ما بيناه من بعض إشارات هذه الآية الكريمة فإنك ربما لا تجد هذا البيان والتفصيل في كتاب ولا تسمعه في خطاب، والله تعالى الملهم للصواب.

* * *

# الموقف الثامن والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾ [الأعلى الآيتان ١٤، ١٥].

وقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾﴾ [الشمس: الآية ٩].

اعلم أن الإنسان مجموع لطيف وكثيف وعال وسافل ونور وظلمة، فإنه بين أب وأم، فأبوه الروح وأمه العناصر والطبيعة، فصفات الأب الروح كلّها خير محمودة ممدوحة، وصفات الأم الطبيعة مذمومة، ولما نزل الروح الجزئي إلى تدبير الجسم العنصري الطبيعي واشتغل بتدبيره شغل بحبه وتعشق به، ولم ير نفسه إلا هو، أعني الجسم فقال:

أنا مَنْ أَهْوى وَمَنْ أَهْوَى أنا

لأنه أدرك بالتعلق به أشياء ما أدركها في عالمه الروحاني، فإنه أدرك الجزئيات ولم يدرك في عالمه إلا الكليات، فانغمست لذلك في مقتضيات الطبيعة، وسعت في مطالبها الشهوانية والأمور الجسمانية، ثم إذا أدركتها العناية الإلـٰهية والسابقة الربانية تنبهت وتفطنت وتفكرت فيما هي فيه، فوجدت نفسها في مهواة التلف والغلط إذ هي غريبة في الوطن العنصري، ونزولها إليه ابتلاء وتمحيص. فحينئذ أخذت في الالتفات عن الجسم ومقتضيات الطبيعة الشهوانية بحسب الطاقة، وصارت تنسلخ من الصفات الحيوانية شيئًا فشيئًا بالرياضات النفسانية والمجاهدات الجسمانية. وهذا هو التزكية والطهارة، حيث الإنسان مجموع من خير وشر، صفات بهيمية حيوانية، وصفات ملكية قدسية. فإذا غلبت صفات الجسم الطبيعي لحق بالبهائم بل وبالشياطين، وإذا غلبت صفات الروح لحق بالملأ الأعلى عالم القدس والطهارة، بل الإنسان الكامل له اللحاق بخالقه تعالى فإنه مخلوق على الصورة الإلـٰهية، وهي باطنة فيه، فله التخلق والتحقق بالأسماء الإلـٰهية كلها. وقد ورد في الأخبار الإلـٰهية أن لله ثلاثمائة خلق، ومن لقيه بواحد منها أدخله الجنة. وفي خبر آخر: تخلقوا بأخلاق الله، وفي الصحيح: «**إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلّا واحد من أحصاها دخل الجنة**»(١)

(١) رواه البخاري، كتاب التوحيد باب إن لله مائة اسم إلا واحدة، حديث رقم (٧٣٩٢). ورواه مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعالى وفضل مَن أحصاها، حديث رقم (٦ - ٢٦٧٧).

قيل إحصاءها التخلق بها، فمن تزكى هذه التزكية فقد أفلح، والفلاح هو الفوز والنجاة والبقاء على الخير والظفر، وإدراك البغية وهي السعادة الأبدية والقرب من الله ـ تعالى ـ في حضرة القدس، وليس المراد من التزكية إعدام الصفات الطبيعية ومحوها رأسًا كما يتوهم، فإنه محال إذ طينة الإنسان معجونة بها مركبة معها، وإنما المراد عزل الطبيعة عن الاستبداد ومنعها عن الاسترسال في الأمور السفلية الشهوانية، فإن الله ـ تعالى ـ ما أنعم على الإنسان بالعقل إلا ليقابل به القوة الشهوانية، ويردها إلى حكم الشرع والعقل، ولهذا لما كانت الملائكة الكرام لا شهوة لهم لم يجعل الله ـ تعالى ـ لهم عقولًا، فكل من لا شهوة له لا عقل له، فإذا تزكى الإنسان كانت صفاته كلها وأفعاله محمودة، لأنه يصرفها فيما ينبغي على الوجه الذي ينبغي بالقدر الذي ينبغي، فإن من هذه الصفات التي يقال فيها طبيعية مانعت الحق ـ تعالى ـ نفسه بها، كالغضب والانتقام وشدة البطش وشدة الانتقام وشدة العقاب ونحوها، فحاصل تزكية النفس هو جعلها تحت الميزان الإلـٰهي، وهو ما جاء به الشارع ونزل به القرآن الكريم. فإنه تعالى قائم بالقسط وبيده الميزان، وهو إعطاء كل ذي حق حقه من غير زيادة ولا نقصان، وهو مقام محمد ـ ﷺ ـ فإنه كان خلقه القرآن، يرضى لرضاه، ويغضب لغضبه، كما ورد في الصحيح[(١)] عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ وقد سألت عنه ـ ﷺ ـ فقالت: كان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويغضب لغضبه، تريد ـ رضي الله عنها ـ أنه ـ ﷺ ـ كان متخلقًا بأخلاق الله ـ تعالى ـ وأسمائه، فتأدَّبت ـ رضي الله عنها ـ بقولها كان خلقه القرآن: ﴿وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ۝١٥﴾ [الأعلى: الآية ١٥].

هذا كالتفسير للتزكية، أي أثنى على ربه بأي اسم كان من أسماء الرب ـ تعالى ـ. فالذكر هنا بمعنى الثناء هو كما في قوله تعالى: ﴿فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكۡرِكُمۡ ءَابَآءَكُمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٠٠].

أي اثنوا عليه كثنائكم على آبائكم، فصلى فتخلق بالاسم الإلـٰهي، فتحقَّق فصار مصليًا للسابق، وهو الحق ـ تعالى ـ، إذ المصلي اسم لثاني خيل الحلبة العشرة في السباق. والحق ـ تعالى ـ قد يكون هو السابق كما هنا وكما في قوله: ﴿تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ﴾ [التوبَة: الآية ١١٨].

---

(١) جامع الأحاديث والمراسيل (ج ١٨ ص ٢٤٨) ولفظه عن عائشة رضي الله عنها: «أنها سُئِلَت عن خلق رسول الله؟ فقالت: كان خلقه القرآن، يرضى لرضاه ويسخط لسخطه».

وقد يكون العبد السابق والحق ـ تعالى ـ المصلي كما في قوله: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِيٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٤٠]. وكما في قوله: ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٥٢].

فإن قيل قال تعالى في معرض الذم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٤٩]. وقال: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النّجْم: الآية ٣٢].

قلنا على طريق الاعتبار والإشارة المذموم هو أن يزكي الإنسان نفسه بنفسه لا بربِّه، وعلى أنها له لا لربِّه. والمطلوب أن يزكي الإنسان نفسه ويطهرها من نقائص الطبيعة ورذائل الشهوات بربه لا بنفسه، وعلى أنها بربه لا له. فإن المؤمن لا نفس له، إذ الله ـ تعالى ـ اشتراها منه سواء في ذلك النفس الحيوانية والناطقة، وكلتاهما بائع ومبتاع. فليس للمؤمن إلا الانتفاع، كمن باع شيئًا وتفضل عليه المشتري بالانتفاع بالمبتاع، ثم تفضل عليه بعد ذلك بالثمن والمثمن كما في قصة جابر مع رسول الله(١) ـ ﷺ ـ.

* * *

## الموقف التاسع والثلاثون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩].

وقال: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ﴿٢٩﴾﴾ [النبإ: الآية ٢٩].

اعلم أن كل شيء من أسماء اللوح المحفوظ، وهو النفس الكلية التي خلقها الله ـ تعالى ـ للقلم الأعلى ليكتب فيها، فإنه ورد في الحديث الصحيح أنه تعالى لما خلق القلم قال له: اكتب. قال: وما أكتب؟! قال: اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة. فخلق الله له اللوح الذي هو كل شيء ليكتب فيه، وكان خلق النفس الكلية، وهو كل شيء خلق انبعاث انبعث من القلم كما انبعثت حواء من آدم. وكل شيء هو الكتاب

---

(١) يشير المصنف إلى ما رواه مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله، قال: «سافرت مع رسول الله في بعض أسفاره (أظنه قال غازيًا) واقتصّ الحديث وزاد فيه: قال: «يا جابر أتوفيت الثمن؟» قلت: نعم، قال: «لك الثمن ولك الجمل». (كتاب المساقاة باب بيع البعير واستثناء ركوبه، رقم (١٠٩ ـ ٧١٥). والحديث مفصلًا في صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب مَن عقل بعيره على البلاط، حديث رقم (٢٤٧٠).

الجامع لجميع الكتب، وهو الذي كتب الله ـ تعالى ـ الألواح منه لموسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ كما أخبر بقوله:

﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٥].

أخبر تعالى في هذه الآية المترجم لها بطريق الإشارة أنه أحصى وضمَّ وجمع كل ما في كل شيء، وهو اللوح المحفوظ في الكتاب، وهو القرآن الكريم المنزل على محمد ـ ﷺ ـ فإن من أسمائه الكتاب قال:

﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢﴾ [الزخرف: الآيتان ١، ٢].

وله خمسة وخمسون اسمًا منها «المبين» ولا يبعد أن يكون من أسمائه الإمام ويكون قوله: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: الآية ١٢].

إشارة للمعنى الذي أشرنا إليه إذا لم تكن أسماء القرآن توقيفية. وقد اختلف في أسماء الله قيل توقيفية وقيل غير توقيفية، فكل شيء في كل شيء فهو في الكتاب المبين القرآن المجيد إذ الكتاب كلامه وكلامه صفته العامة التعلق بالأقسام الثلاثة المعلومات وصفته عين ذاته فافهم. فمن فتح له في فهم الكتاب القرآن لم يفته شيء مما يصح أن يعلم مما هو في اللوح المحفوظ المسمى بكل شيء. وفي الصحيح أنه ـ ﷺ ـ قال: «**كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم**»(١)

وعن مجاهد أنه قال يومًا: ما من شيء في العالم إلا هو في كتاب الله. فقيل له: فأين ذكر الخانات فيه! فقال: في قوله:

﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَٰعٌ لَّكُمْ﴾ [النور: الآية ٢٩].

فهي الخانات. وقال عبد السلام بن برجان المراكشي: كل شيء فهو في كتاب الله القرآن أو فيه أصله قرب أو بعد فهمه من فهمه وعَمِهَ عنه من عَمِهَ، وقد استنبط بعضهم عمر النبي ـ ﷺ ـ ثلاثًا وستين سنة من قوله في سورة المنافقين:

﴿وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا﴾ [المنافقون: الآية ١١].

---

(١) رواه الدارمي في سننه (٢/ ٤٣٥) طبعة بيروت. والبغوي في شرح السنة (٤/ ٤٣٨) طبعة المكتب الإسلامي. والسيوطي في الحاوي للفتاوي (٢/ ٢٨٧) طبعة مكتبة السعادة.

فإنها رأس ثلاث وستين، وأعقبها بالتغابن ليظهر التغابن في فقده - ﷺ -. ورُوِيَ عن ابن عباس ترجمان القرآن أنه قال: لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في كتاب الله. وعنه أيضًا أنه قال ما حرك طائر جناحيه إلا وجدنا ذلك في كتاب الله. وذكر العارف بالله ابن أبي جمرة فيما كتبه على صحيح البخاري، أنه روى عن علي بن أبي طالب - عليه السلام - أنه قال: أسر لي رسول الله - ﷺ - بألف سريرة، تحت كل سريرة ألف جنس، تحت كل جنس ألف نوع من العلم المكنون المصون، ولو شئت لأوقرت من تفسير الفاتحة ثمانين بعيرًا لفعلت. قال ابن أبي جمرة - رضي الله عنه -: وذلك أن الحمد له أركان من حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه، والعالمين جمع عالم السمٰوات والأرضون وما فيهما وما بينهما جزء من ثمانية عشر ألف عالم، فمن اتسع علمه كعلي بن أبي طالب يفعل أكثر مما قال، وكان شيخ الشيوخ أبو مدين - رضي الله عنه - يقول: لا يكون المريد مريدًا حتى يجد في القرآن كل ما يريد. وذكر عبد السلام بن برجان المراكشي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾ [الرُّوم: الآيتان ١، ٢].

فتح بيت المقدس وإجلاء الإفرنج عنها في رجب سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، فكان كما قال، فتحها يوسف صلاح الدين - رحمه الله - وكان أخذ حلبًا قبل ذلك فهنأه بعض الشعراء، وذكر في شعره أن فتحه حلبًا في صفر مؤذن بفتح القدس في رجب، فسأله صلاح الدين من أين له بهذا، فأخبره أنه رأى ذلك في تفسير ابن برجان. وذكر الشيخ الأكبر محيي الدين في الفتوحات أنه عندما كان الموحدون يتجهزون لغزو الأندلس لقي رجلًا من أولياء الله فسأله: هل ينصر هذا الجيش؟ فأجابه أنه ينصر ويفتح ويفتح له، وهو فتح بشر الله به رسوله - ﷺ - في قوله: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ [النصر: الآية ١].

فكان كما قال، فتح ذلك الجيش فتوحات وانتصر انتصارات. والحاصل أن كل شيء في اللوح المحفوظ المسمى بكل شيء مفصل أو مجمل فهو في الكتاب مفصل لمن فتح الله عين فهمه فيه كما قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيۡءٖ فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلٗا﴾ [الإسرَاء: الآية ١٢].

أي في الكتاب، وفيه أصول العلوم التي بها صلاح الدنيا ونظامها، وصلاح الآخرة ونظامها، حتى علم الطب والهيئة والهندسة والنجامة والجبر والمقابلة وأصول الصنائع، كالخياطة والحدادة والبناء والنجارة والنسج والغزل والصيد

والغوص والفلاحة والصباغة وغير ذلك، والله عليم حكيم، وعلى كل شيء قدير.

* * *

## الموقف الأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾ [البقرة: الآية ٢٥٩].

وقال: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ﴾ [الرُّوم: الآية ٥٠].

وقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: الآية ١٧] الآية.

وقال: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ﴾ [قٓ: الآية ٦] الآية.

ونحو هذا مما عُدِّي به النظر به (إلى) فاعلم أن الله ـ تعالى ـ إذا أراد من العبد النظر بالبصر الظاهر إلى ظاهر الشيء المأمور بالنظر إليه، كما في الآيات المذكورة ونحوها، قال انظر إلى كذا، فعدَّى النظر بـ (إلى) لأن البصر الظاهر لا يدرك إلا ظواهر الأشياء، أجسامها وسطوحها وألوانها لا غير، فلا نفوذ له إلى بواطن الأشياء، كما أنه تعالى إذا أراد النظر إلى بواطن الأشياء وملكوتها قال انظر في كذا، فعدَّى النظر بالفاء كما قال:

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٨٥].

أراد النظر إلى بواطن السمٰوات والأرض وباطن كل مخلوق من الأشياء وملكوت كلِّ شيء باطنه، إذ العوالم ثلاثة: عالم الملك، وعالم الملكوت، وعالم الجبروت. فعالم الملك: هو عالم الشهادة المدرك بالأبصار الظاهرة ظاهر لظاهر. وعالم الملكوت: هو باطن عالم الملك وهو المدرك بالبصائر الباطنة باطن لباطن. وعالم الجبروت: عالم الأسماء المتحكم في الملك والملكوت وهو المدرك بالعقول. فمن أدرك ببصره جسمًا متحركًا مثلًا طلب مشاهدة محركه ببصيرته، وإدراك المؤثر في المحرك والمتحرك بعقله مثلًا، وقال تعالى:

﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يُونس: الآية ١٠١].

ما قال انظروا إلى السمٰوات والأرض، فإنه ما أراد النظر إلى أجرامها وألوانها. وإنما أراد النظر في بواطنها وفيما اشتملت عليه من العبر والآيات الباطنة التي لا تدرك بالأبصار الظاهرة، وإنما تدرك بالبصائر الباطنة. وأن المدرك بالبصر والبصيرة واحد. فإن أدرك بالبصر الظاهر أدرك ظواهر الأشياء، وإذا أدرك بالبصيرة التي هي باطن البصر أدرك بواطن الأشياء. وقال تعالى:

﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾ [الذاريات: الآية ٢١]؟!.

أراد الإبصار بالبصيرة لا بالبصر، إذ النفس من عالم الملكوت فلا تدرك بالبصر. أحال تعالى معرفته على معرفة النفس. وقد ورد: «**من عرف نفسه عرف ربه**»(١).

فمعرفة النفس مقدمة وسلم لمعرفة الرب، فإنه تعالى خلقها ليرتقي بها إلى معرفة الرب. فمعرفتها أصل ومعرفة الرب فرع عنها، فهو تعالى أصل في الوجود، فرع في المعرفة والنفس، بالعكس فالنفس مثال، بل ومثل مثلية لغوية لا عقلية، إذ أنه تعالى جعل لكل ما هو عليه من الصفات والنعوت أنموذجًا في صُورة النفس، فما فعل الفاعل تعالى شيئًا إلّا وله مثله و﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: الآية ١١].

قال تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: الآية ٨٤].

أي كل عامل إنما يعمل ما يشاكله ويشابهه فافهم.

* * *

## الموقف الواحد والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى حكاية قول الملائكة:** ﴿وَإِنَّا لَنَحۡنُ ٱلصَّآفُّونَ ١٦٥ وَإِنَّا لَنَحۡنُ ٱلۡمُسَبِّحُونَ ١٦٦﴾ [الصَّافات: الآيتان ١٦٥، ١٦٦].

وقال: ﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٣٠].

وقال: ﴿قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ﴾ [البقرة: الآية ٣٢].

ونحو هذا مما تبجحت وافتخرت إلّا بالتسبيح، وهو التنزيه، بمعنى التبعيد عن صفات النقص وسمات الحدوث. فليس للملائكة شهود الحق ـ تعالى ـ إلا في

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

الهوية، وهي مرتبة التنزيه المطلق. فإن للحق ـ تعالى ـ مرتبتين مرتبة الذات الهوية ومرتبة الألوهية. فما ورد في الكتب الإلـٰهية والسنة المحمدية من التنزيه، فهو مصروف إلى مرتبة الذات الهوية. وما ورد في الكتب الإلـٰهية والسنة من التشبيه فهو مصروف إلى مرتبة الألوهية. والملائكة الكرام أرواح مجردة عن المادة، فإنها عالم الأمر الموجود عن الحق ـ تعالى ـ بلا واسطة مادة ولا سبب، غير قوله تعالى «كن» فإنها أرواح منفوخة في أنوار فليست لها القوة المتخيلة حتى تتخيل الحق ـ تعالى ـ وتشهده في الصور الخيالية والحسية والمعنوية كما يشهده الإنسان في الصور كلها ويشهده في الهوية مجردًا عن الصور كلها لما خصه الله به من الكمال. واعلم أن الملك هو عين الخيال وحقيقة الخيال التحول وعدم الثبات، والاستحالة إما سريعة وإما بطيئة، فلهذا الملك دائم التحول في الصور لا يثبت على صورة واحدة هذا من صفاته الذاتية، ولما كانت الروح الإنسانية من جنس الملك كان لها التحول في الخواطر دائمًا، ولا تثبت على صورة واحدة وهذا ضروري لمن راقب حاله. وقد قال بعض المراقبين: إن الإنسان يخطر له في كل يوم سبعون ألف خاطر، وهي الصور التي يتحول فيها، ولما كان الملك هو الخيال عنه كان كلما أراد الظهور بصورة خلقها وظهر بها في عين الرائي، وإلا فالملك على صورته التي خلقه الله عليها. والتطور في الصور إنما هو في مدرك الرائي، وهكذا كل روح تشكل من ملك وجن وإنسان متروحن، وحيث كان الملك لا متخيلة له ولا عاقلة كانت علوم الملك وإدراكاته كلها كلية، ولا فرق عندها بين حسن وقبيح، كما هو عندنا، فلا تدرك من جميع المدركات إلَّا جمال الكمال لا الجمال المقيد فلا تدرك من كل شيء إلا الجمال المعنوي فلا تلتذ برؤيته الصور الجميلة عندنا ولا تتأذى برؤية الصور القبيحة. وما ورد في الصحيح أن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنسان فإنما ذلك عند تشكلها بالصور، ولما كانت علوم الملك بالله ـ تعالى ـ فطرية لا عن نظر وتخيل ولم يكن له استعداد رؤية الحق ـ تعالى ـ في الصور لحكم المتجلى فيه على المتجلي كان لذلك لا يأخذ العلوم بالله إلَّا على التنزيه. وكذلك الإنسان إذا تروحن وتجرد عقله عن الطبيعة لا يأخذ العلوم بالله إلَّا على التنزيه، كالملك، ولا يحصل من حيث هو متجرد على معارف التجلي في الصور إلا إذا رجع إلى الدار الآخرة، وإنما كان الحكم هكذا لأن المرآة تظهر فيها الصورة بحسب المرآة من كبر وصغر واستقامة واعوجاج وغير ذلك.

* * *

# الموقف الثاني والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: الآية ٤].

اعلم أن الله ـ تعالى ـ خلق الإنسان على صورة ما خلق عليها أحدًا من المخلوقات، وهي الصورة الإلـهية التي هي خاصة بالإنسان وأبدعه على شكل وهيئة ما جعلها لشيء من المبدعات، وجعلها بين لطيف وكثيف، فهو من اللطائف بلطيفه، ومن الكثائف بكثيفه، فالصورة الإنسانية أكمل صورة وأفضلها، فهي أفضل وأكمل من صورة الملائكة الكرام. وخصه تعالى بالقوة الخيالة التي يتصرف بها في الواجب والمستحيل فضلًا عن الممكن ويحفظ بها المحسوسات بعد غيبتها عنه. وجعل تعالى هذه القوة الخيالية محلًا تجتمع فيه جميع المدركات، ولذا سميت بالحس المشترك، وبها صح الحكم على المدركات مع بعضها بعضًا، إذ كل قوة من قوى الإنسان لها إدراك يخصُّها لا تتعداه في العموم، فلولا اجتماعها عند حاكم واحد أدرك الجميع ما صح الحكم عليها، كقولنا هذا الأبيض حلو، فإن الذائقة ما أدركت إلا الحلاوة لا غير، والبصر ما أدرك إلا اللون، وهو البياض لا غير، والذي اجتمع عن إدراك الذوق وإدراك البصر حكم بأن هذا الأبيض حلو وهو السكر مثلًا، ولو تجردت الروح الجزئية عن صورتها العنصرية الطبيعية التي هي مركبها ما تخيلت ولا أدركت الأشياء إلا إدراكًا كليًا كإدراك الملائكة، ولهذا أحبت الأرواح أجسامها وصورها الطبيعية ولم تفارقها عند الموت إلا بكره، حيث أدركت بها الجزئيات، ولم تدركها في تجردها. لأن الأرواح إذا تجردت عن المواد العنصرية والأجسام الطبيعية التجرد التام لا تلتذ ولا تتألم ولا يحكم عليها سرور ولا حزن، وكانت الأشياء عندها علمًا فقط. لأن التلذذ والتألم الروحاني إنما سببه إحساس الحس المشترك بما يتأثر له المزاج من الملائم والمنافر فإن رأيت عارفًا تمرُّ عليه أسباب اللذة والألم ولا يلتذ ولا يتألم، فاعلم أن وقته التجرد التام عن طبيعته، وأما إذا لم تتجرد الروح الجزئية عن الجسم وحصل للجسم سبب لذة أو ألم حست به الروح الحيوانية حسًا، وكان ذلك الملذ أو المؤلم للروح الجزئية خيالًا. وللرحمن الوجود المفاض علمًا، ولما خص الحق ـ تعالى ـ الإنسان بالقوة المتخيلة دون الملك أمره الشارع أن يتخيل معبوده في عبادته. ففي الصحيح في حديث جبريل: الإحسان: «**أن تعبد الله كأنك تراه**»[(١)]

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

فهو مأمور أن يجعل لمعبوده صورة يخلقها كيف شاء حسب استعداده، وهو تعالى ينفخ في تلك الصورة روحًا، فتصوير المعبود تعالى، أي جعل صورة له في الخيال، غير ممنوع بل مشروع. ففي الصحيح: أنه تعالى قبل وجه المصلي، وفي رواية: أنه بينكم وبين القبلة. وفي رواية: في قبلة أحدكم. ونحو هذه الروايات[١] وما في العالم من يعبده على الشهود إلا الإنسان، والإذن الحاصل في تخييل الحق ـ تعالى ـ في العبادة هو مع الإطلاق عن كل صورة، فلا تقيده صورة كانت ما كانت ممن كانت من كامل وناقص، إنما الممنوع تخيل صورة مقيدة له تعالى بأن لا يكون على غيرها في اعتقاد المتخيل أو يكون مقيدًا عند المتخيل، لا يكون عند غيره، أو جعل الصورة له تعالى محسوسة كعبدة الأوثان والأصنام، أو اعتقاد ألوهة بعض الصور العلوية كالشمس والنجوم والملائكة، أو أرضية كالأشجار والحيوان والنار. وكما جعل ـ تعالى ـ للملك والجن التصور في الصور كيف شاء متى شاء، وجعل للإنسان خلق الصور كيف شاء متى شاء، غير أن الصور التي يخلقها الإنسان تبقى باطنة في خياله إلَّا إذا كان من الكمل فإنه يخلق ما شاء من الصور خارج خياله يشاهدها ببصره ويكلمها وتكلمه وتبقى ما دام ملاحظًا لها فإذا غفل عنها انعدمت. فلا يقول الإنسان أردت كذا وما كان بل كان وتكون ولكن في خياله المتصل، وإنما لم يخرج عن خياله ما يكونه لنقص اقتداره.

* * *

## الموقف الثالث والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٩﴾ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ﴿١٠﴾ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ﴿١١﴾﴾ [الأعلى: الآيات ٩ - ١١].

الذكرى اسم من التذكر كما هي في قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ [الأنعام: الآية ٦٨]، أي بعد التذكر، ﴿مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: الآية ٦٨].

(١) كرواية البخاري في صحيحه: عن أنس أن النبي ﷺ رأى نخامة في القبلة فشقّ ذلك عليه حتى رُئِيَ في وجهه، فقام فحكّه بيده فقال: «إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه أو إن ربه بينه وبين القبلة ـ فلا يبزقن أحدكم قِبَل قبلته، ولكن عن يساره أو تحت قدميه». (كتاب الصلاة، باب إذا بدره البزاق، حديث رقم (٤١٧).

وقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢].

وقد تكون الذكرى مصدرًا، ولم يجيء مصدر على فعلى غير هذا، والتذكير لا يكون إلَّا لمن علم شيئًا ونسيه أو غفل عنه، وذلك أنه تعالى أخذ من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم أرواحًا متجسدة في أجساد برزخية نورية وقال لهم:

﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢].

فافترقوا حينئذ فرقة قالت بلى طوعًا بفرح وسرور، وفرقة قالت بلى قهرًا وقسرًا حيث كانت مأخوذة مقبوضًا عليها. فبعث الله النبيين مبشرين ومذكرين للفرقة الأولى التي أجابت طوعًا، وهم المقصودون بالذات بالتذكير، فنفعتهم الذكرى، فتذكروا العهد القديم الذي أخذ عليهم بالإقرار بالربوبية والملك لما ذكرتهم الرسل. وأما التوحيد فهو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ومنذرين للفرقة الثانية، فرقة الأشقياء، وهم الذين أجابوا كرهًا فلم تنفعهم الذكرى فلم يتذكروا وإن ذكروا وإنما عمتهم الرسل بالذكرى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فإرسال الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بالقصد الأول إنما هو للفرقة الأولى السعيدة ليبينوا لهم الطريق التي يسلكون عليها إلى ربهم الذي أقروا بربوبيته أزلًا. وأما الفرقة الثانية فإنما تذكيرها بالتبع والعرض لتقوم عليهم الحجَّة لا غير. فأمر تعالى رسوله ـ ﷺ ـ بالتذكير إن نفعت وإن لم تنفع، على حد قول سرابيل تقيكم الحرَّ أي والبرد، إذ الواو قد تحذف مع معطوفها، ولا يصح أن تكون شرطية، لأنه ـ ﷺ ـ ما خص بالذكرى سعيدًا دون شقي، ثم أخبر تعالى أن الذكرى وإن عمت السعيد والشقي فلا يذكر إلَّا من يخشى الله ـ تعالى ـ ويتقيه، وليس إلا المؤمن الذي قال بلى طوعًا ظاهرًا وباطنًا. وأما الذين قالوا كرهًا وقهرًا لا باطنًا بل ظاهرًا فقط حيث كانوا مأخوذين مقبوضًا عليهم كالمنافقين، ومن ذلك اليوم كان النفاق، فإنهم أظهروا خلاف ما في بواطنهم، فهم الأشقى الذي يتجنبها، أي يتجنب الذكرى يوليها جنبه كما هي حالة المعرض عن الشيء ولا يقبل عليها بوجهه فلا يتذكر. وقد حذرهم الله ـ تعالى ـ هذا يوم أخذ العهد والميثاق عليهم فقال: أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل، أي خشية أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل، ولا يقبل لكم حينئذ هذا العذر. ففي الآية دليل على أن أخذ الميثاق كان بالإقرار بالربوبية والملك والتوحيد، لا على الإقرار بالربوبية فقط. ويؤيدان أن هنا غير

شرطية، وعموم الذكرى نفعت أو لم تنفع قوله تعالى:

﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يُونس: الآية ٢٥].

يدعو الجميع السعداء والأشقياء ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. ولا يشاء إلا هداية من تنفعه الذكرى، وأما من يتجنب الذكرى فلا يشاء هدايته وإن عمت الدعوى.

* * *

## الموقف الرابع والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلدُّنۡيَا نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَا﴾ [الشّورى: الآية ٢٠].

وقال: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسرَاء: الآية ١٨].

وورد في بعض الأحاديث الربانية أنه تعالى يقول: «**يا دنيا من خدمك فأتعبيه ومن خدمني فاتبعيه**»(١)

فاعلم أنه لا اختلاف بين الآيتين والحديث الرباني، وإن توهم بأن المراد بالحديث الرباني أمر الدنيا بالإعراض وعدم إقبالها عمن خدمها، بل المراد من قوله (فأتعبيه) اقبلي عليه بوجهك وعانقيه وانبسطي له وتوسعي حتى يتعب ويتعذب بسبب إقبالك عليه، إذ انبساط الدنيا وإقبالها على من خدمها ورغب فيها عقوبة من الله ـ تعالى ـ لخادم الدنيا كما قال لرسوله محمد ـ ﷺ ـ: ﴿فَلَا تُعۡجِبۡكَ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُمۡۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [التّوبَة: الآية ٥٥].

وقال له: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيۡنَيۡكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّنۡهُمۡ زَهۡرَةَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا لِنَفۡتِنَهُمۡ فِيهِۚ﴾ [طه: الآية ١٣١].

وقوله: (ومن خدمني فاتبعيه) هو أمر من الله ـ تعالى ـ للدنيا بأن تكون خلف من خدم الله ـ تعالى ـ فلا تواجهه ولا تقبل عليه ولا تتبسط له لئلا تشغله عن خدمته تعالى. وقد ورد في بعض الأحاديث الربانية: «**يا دنيا تضيقي وتمرري على أوليائي حتى يحنوا إلى لقائي**»(٢)

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ إنما ورد بلفظ: «يا دنيا اخدمي مَن خدمنا». (الفتني، تذكرة الموضوعات ص ١٧٥).

(٢) لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

فإن الدنيا شاغلة عن خدمة الله ـ تعالى ـ إلا مَن رحم ربك وقليل ما هم. كسليمان ـ عليه السلام ـ والكمل من أولياء الله ـ تعالى ـ الذين كانت الدنيا في أيديهم لا في قلوبهم، وفي ظاهرهم لا في باطنهم، فتصرفوا فيها تصرف المستخلف لا تصرف المالك. ومع هذا فقد ورد أن سليمان ـ عليه السلام ـ يدخل الجنة بعد الأنبياء بأربعين سنة، وورد أن عبد الرحمٰن بن عوف ـ رضي الله عنه ـ يدخل الجنة حبوًا ولا نشك أنهم أخذوا الدنيا بحق وأخرجوها بحق. وقال تعالى لسليمان ـ عليه السلام ـ: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٩﴾﴾ [ص: الآية ٣٩].

* * *

## الموقف الخامس والأربعون بعد الثلاثمائة

**لا تعجبوا من حديثي جل عن عجب — حقيق قولي بلا لغو ولا كذب**
**ولدت جدي وجدتي وبعدهما — أبـي تـولـد عـن أمـي وأيُّ أب**
**وبعد ذا ولدوني بعد كوني أنا — ووالدي البر توأمان في صلب**
**وكنت من قبل في الحجور ترضعني — بطيب ألبانها الأمات لا ترب**
**وليس يدري الذي أقول غير فتى — قد جاوز الكون من عين ومن رتب**

سألني بعض إخواني إيضاح هذه الأبيات فأجبته باختصار: ولدت جدي من حيث أن كل شيء كان سببًا أو شرطًا في ظهور شيء كان أبًا له من ذلك الوجه، وقد يكون الابن عين الأب لكونه له عليه ولادة من وجه، وقد يكون الأب عين الابن كذلك، ومن هذا المقام يقول ابن الفارض ـ رضي الله عنه ـ:

وإنِّي وإن كـنـتُ ابـنَ آدم صـورة — فَلي فيه معنى شاهدًا بأبُوَّتِي(١)

وقول الحلاج ـ رضي الله عنه ـ:

ولـــدت أمـــي أبـــاهـــا — إن ذا مـــن أعـــجـــوبـــاتـــي
وأبـــي طـــفـــل صـــغـــيـــر — في حجور المرضعات(٢)

---

(١) من قصيدة التائية الكبرى لسلطان العاشقين عمر بن الفارض، انظر الديوان ص ٧٣، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) البيت الأول من تائيته التي مطلعها:

اقـتـلـونـي يـا ثـقـاتـي — إن فـي قـتـلـي حـيـاتـي

ويلي هذا البيت قوله

ولـــدت أمـــي أبـــاهـــا! — إن ذا مـــن عـــجـــبـــاتـــي =

الأبيات. . فكل مَن لك عليه ولادة من أي نوع في أي صورة كان من ظاهر وباطن واسم إلٰهي ومخلوق فهو ابنك. وكل من له عليك ولادة من أي نوع وفي أي صورة كان من ظاهر وباطن واسم إلٰهي ومخلوق فهو ابنك. وكل من له عليك ولادة من أي نوع وفي أي صورة كان من ظاهر وباطن واسم إلٰهي ومخلوق فهو أبوك. وأيضًا من حيث أني صورة الحقيقة الجامعة التي هي حضرة أحدية الجمع والوجود فإن هذه الحضرة صورتها الإنسان المخلوق على الصورة الإلٰهية. وكل إنسان مخلوق على الصورة حالة حجابه وكشفه وإن لم يكن إنسانًا كاملًا بالفعل فهو إنسان بالصورة والقوة والصلاحية، صالح لأن يكون كاملًا بالفعل متهيئًا لذلك إذا حفته العناية الربانية. وإن كان ما هو بالفعل أكمل مما هو بالصلاحية. ولذا قال بعض السادة: شرف الإنسان ذاتي نظرًا إلى خلق الله إياه بيديه، ولم يجمع ذلك لغيره من المخلوقين. وقال: إنه خلقه على صورته، والمراد بالجد الهباء الكل فإن حضرة الجمع والوجود المختصة بالإنسان الكامل في مرتبة الأُبوّة حيث كان الهبأ من جملة المراتب التي عينتها مرتبة الإنسان الكامل، فهي باعتبار تأثيرها في الهباء أب، إذ مرتبة الإنسان الكامل أول المراتب، فنسبة أثرها إلى ما تحتها من المراتب نسبة الذكورة إلى الأنوثة، فإن للمؤثر درجة الذكورة وللمؤثر فيه درجة الأنوثة، وذلك أن الحق ـ تعالى ـ لما أراد وجود العالم وبدءه على حد ما علمه فإنه لما علم نفسه علم العالم من علمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة بضرب تجلٍّ من التجليات إلى الحقيقة الكلية، التي هي الحقيقة الإنسانية، فانفعل عنها حقيقة الهباء. فهو أول موجود في العالم من الحقيقة الإنسانية الكلية، والعالم كله في الهباء بالقوة، فهو كالظرف لكل ما سواه تعالى. حيث إن العالم متحيز ولا بد للمتحيز من مكان، فإذا كان المحل مخلوقًا دخل في حكم العالم، ولا بد له من مكان فيتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى محل حكمي، لا يقال فيه حق ولا خلق، لأن الحق ليس بظرف لغيره، كما أن غيره لا يكون ظرفًا له، فكان الهباء ظرفًا للعالم حكمًا كظرفية العلم للمعلومات. فإن المعلوم في العلم حكمًا فهو مكان متوهم، ولما خلقه الله بمعنى قدره خلقه جوهرًا مظلمًا فتجلى عليه تعالى من اسمه النور، فانطبع بالنور، فكان على صورة العالم فهو العالم الكبير البسيط وهو جوهر معقول لا يدرك بالحس وإنما تدرك الصور الظاهرة فيه لا هو، وليس هذا هو الجوهر الذي أدركته الحكماء والنظار من المتكلمين. وسموه بالهيولى وجعلوا مرتبته

= انظر ديوان الحلاج ص ١٢٥ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

تحت مرتبة الطبيعة التي هي تحت النفس الكلية، فإن الهيولى عندهم خاص بالصورة الطبيعية والعنصرية، والهباء الذي كلامنا فيه عام للصور مطلقًا معنوية روحانية وجسمانية وخيالية حسدانية وطبيعية وعنصرية وبسيطة ومركبة. وهذا الجوهر الهبائي لا عين له في الوجود العيني مجردًا عن الصورة، وإنما تظهره الصور، ولهذا قلنا إنه مولد لنا على الاحتمال الأول. وأما الهيولى عند الحكماء فيعنون به الجوهر القابل للصور الطبيعية، العرش والكرسي وفلك البروج وفلك الثوابت، والصور العنصرية، وهي السمٰوات السبع والأرضون السبع، وما بينهما من جماد ونبات وحيوان وإنسان وملك، ويصفونه بما وصف به أهل الله الهباء، وأنه في كل صورة بجوهره ولا يتجزَّأ ولا ينقسم ولا يتعدَّد في حدِّ ذاته. فهو يقبل الصور بجوهره وهو على أصله معقول ولا تقوم صورة، أي صورة من صور العالم، إلا في هذا الجوهر، وزادوا القول بقدم الهيولى، وهذا مما كفروا به.

و(**جدتي**) أي وولدت، والمراد بها الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله ومواده أعلاه المعنوي والروحاني، وأسفله الجسماني. فهي فعالة للصور كلها معنوية وروحانية وجسمانية مثالية خيالية، وما ظهر أثر الطبيعة إلَّا بنا، أعني بالصور، فنحن أظهرناها فلنا فيها أثر فإنها من حيث ذاتها وحقيقتها أمر معقول لا عين لها في الوجود العيني، وإنما ظهرت آثارها بنا، وأيضًا الطبيعة من أمهات الحقائق التي عينها التعيين الأول، حضرة الإنسان الكامل، فهي أثره، فله درجة الذكورة. وكل مؤثِر أب وكل مؤثَر ابن ومتولد. ثم اعلم أن الصور التي تفعلها الطبيعة الكلية علوية حقيقة، وهي الأسماء الإلـٰهية وعلوية إضافية وسفلية، فأما العلوية الإضافية فهي صور الأرواح العالية العقل الأول والمهيمون والنفس الكلية ومادة هذه الصور النور، ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيد. وأما السفلية فمنها صور عالم الأجسام غير العنصرية العرش والكرسي والأطلس والمكوكب ومادتها الجسم الكل، ومنها صور العناصر والعنصريات والصور الهوائية المارجية، ومادة هذه الصور المارجية الهواء والنار وما اختلط من الثقلين الباقيين من الأركان المغلوبين، ومنها الصور السفلية حقيقة، وهي ما غلب في نشئها الثقلان، وهما التراب والماء، على الخفيفين وهما النار والهواء، وهي ثلاث صور جمادية ونباتية وحيوانية، وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا تتناهى ولا يحصيها إلا خالقها تعالى. ثم اعلم أن الطبيعة الكلية من الأمر الإلـٰهي بمنزلة المرأة من الرجل، لأن المرأة محل أعيان الأبناء، كذلك الطبيعة للأمر الإلـٰهي محل ظهور أعيان الموجودات من العالم كله، فيها ظهرت وعنها

تكونت، فأمر بلا طبيعة لا يكون شيئًا، وطبيعة بلا أمر لا تكوِّن شيئًا، فالتكوين متوقف على الأمر، والطبيعة والعماء الذي هو أول صورة قبلها النفس الرحماني هو صورة من صور الطبيعة، فهو الجسم العام الطبيعي. فبالطبيعة ظهر كل ما سوى الله - تعالى - من لطيف وكثيف ومحسوس ومعقول وأعراض وأشكال وبسائط ومركبات مما هو موصوف بالوجود، فانظر في حكم الطبيعة الكلية وعمومه، وإن خفيت عن العقلاء من الحكماء فلم يثبتوها في العالم البسيط وأثبتوها في العالم المركب، وجعلوا مرتبة الطبيعة دون النفس الكلية وفوق الهيولى، يعنون بها الطبيعة التي ظهرت بحكمها في الأجسام فقط، العرش وما حواه، فهي قوة من قوى النفس الكلية سارية في الأجسام السفلية، والأجرام العلوية فاعلة لصورها المنطبعة في المواد الهيولانية، فهي بالنسبة إلى الطبيعة الكبرى نسبة البنت إلى المرأة التي هي الأم، وكذلك جعلوا مرتبة الهيولى عندهم دون الطبيعة وفوق الجسم الكل، وجعلوا الجسم الكل دون الهيولى وفوق الشكل الكل، وهذا خلاف ما قدمناه عن أهل الله، وذلك لعدم شهودهم الأشياء على ما شهدها أهل الكشف الصحيح، وإنما كان الهباء جدي والطبيعة الكبرى جدتي، لأن أبي الروح الكامل، وأمي الطبيعة الصغرى متولدان عنهما، ومن آثارهما وبعدهما، أبي تولد عن أمي وأي أب المراد بأبي الروح المنفوخ منه في الأجسام الطبيعية والعنصرية. وإنما كان أبي لأنني روح جزئي من الروح الكل، وأمي هي الطبيعة الصغرى التي هي بمنزلة البنت للطبيعة الكبرى، ووجه تولد أبي عن أمي هو أن هذه الطبيعة البنت مختصة بالصور الجسمانية كما قدمنا، وحيث أثرت هذه الطبيعة البنت وفعلت الصور والمحال التي ظهر فيها الروح الكل بجزئيات الأرواح التي ما هي غيره ولكن في معرض التعليم لا نقول إلا هذا، فإن العقول من حيث هي عقول تقصر عن إدراك ما وراء ما نقول، إن قلنا غير هذا، فقد تولد أبي الروح عن أمي الطبيعة الصغرى باعتبار ظهوره بها، فإنها شرط في ظهوره، وكل من كان له دخل في تولد شيء وظهوره فذلك الشيء ابن ومتولد عنه من ذلك الوجه كما تقدم بيانه موضحًا، فالطبيعة الكبرى التي ما عرفها العقلاء وعرفها أهل الله بمنزلة الجدة، والطبيعة الصغرى أم، كما كان الهباء الذي ما عرفه العقلاء من الحكماء وعرفه أهل الله جدًا بالنسبة إلى الهيولى المختصة بالأجسام، وأدل ما ظهر فيها الجسم الكل الذي ظهر فيه الشكل الكل، وبعد ذا ولد، وفي أي بعد حديث ما تقدم نكح أبي الروح الكل أمي الطبيعة الصغرى فتولدت بينهما باعتبار كوني روحًا جزئية، وكان لكل من الجد والجدة والأب والأم دخل ونصيب في ولادتي، كل بما يناسبه، إذ لكل واحد

منهم أثر في ولادتي وظهوري بعد كوني أنا والدي البر توأمان في صلب الوالد البر الروح الكل، توأمان جمعنا صلب الجد الهباء ورحم الجدة الطبيعة الكبرى، إذ كان لي باعتبار أني روح جزئية، ولوالدي الروح الكل المنفوخ منه في صورتي في صلب الجد ورحم الجدة، وكنت من قبل في الحجور ترضعني بطيب ألبانها الأمهات. ألا ترب أي كفته قبل ولادتي وظهوري في هذه الصورة الإنسانية بين أبي الروح وأمي الطبيعة الصغرى لي صورته في كل مرتبة من مراتب الاستيداع ـ كما قال تعالى ـ ومستودع وذلك من حين إفراز الإرادة الإلـٰهية لعيني الثابتة من حضرة العلم وتخصيصها لي بالإيجاد من بين الممكنات في حضرة الإمكان إلى القدرة، ثم إلى مرتبة الطبيعة الكبرى، ثم إلى الهباء الكل، ثم إلى العقل الأول الذي هو القلم، ثم إلى النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ، ثم إلى الطبيعة الصغرى المختصة بالأجسام، ثم إلى الهيولى، ثم إلى الجسم الكل الظاهر في العرش، ثم إلى العرش، ثم إلى الكرسي، ثم إلى الفلك الأطلس، ثم إلى الفلك المكوكب، ثم إلى السمٰوات السبع، سماء بعد سماء، ثم إلى العناصر الأربعة النار والهواء والماء والتراب، ثم إلى المولدات الثلاث الجماد والنبات والحيوان إلى حين استقراري بصفة صورة الإنسان عندما تولتني الأم والأب، فإن من شأن الأمر الإلـٰهي كلما سوت الطبيعة صورة نفخ فيها روح تتولى تدبيرها بحسب مرتبة تلك الصورة وقابليتها، غير ذلك لا يكون. وهل الصورة متقدمة أو تميز الروح متقدمًا أو هما متلازمان؟ الكل محتمل، وقيل به، فالصورة الإنسانية هي أدنى صورة قبلها الإنسان، وقد أتت عليه أزمنة ودهور قبل أن يظهر في هذه الصورة الآدمية، وهو يتقلب في الصور التي له في كل مرتبة ومقام مما قدمناه، فمدة كون الإنسان متنزلًا فهو في حجور مرضعات ينصبغ في كل مرتبة بصيغة قوتها، فتكون تلك القوى في مرتبة الأمهات المرضعات المربيات.

* * *

## الموقف السادس والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: الآية ٧٦].

وفي صحيح البخاري: سئل موسى ـ عليه السلام ـ هل تعلم أحدًا أعلم منك؟ فقال لا فعاتبه الله حيث لم يرد العلم إليه فقال: بلى، عبدنا خضر... الحديث بطوله. وقال خضر لموسى ـ عليهما السلام ـ عندما نزل العصفور على حرف السفينة ونقر بمنقاره نقرة في البحر: يا موسى، ما نقص علمي وعلمك من علم الله ألا ما

نقص هذا العصفور بنقرته من البحر. وموسى ـ عليه السلام ـ ما قال إلّا ما علم، فاعلم أن الإمام الكبير العارف بالله الكامل عبد الكريم الجيلي ـ رضي الله عنه ـ انتقد في كتابه الإنسان الكامل على الشيخ الأكبر محيي الدين الحاتمي ثلاث مسائل إحداهن في باب العلم، وثانيها في باب الإرادة والاختيار، وثالثها في باب القدرة، ولا أدري كيف احتجب وجه هذه المسائل الثلاث عن الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ ومن أين جاءته هذه الغفلة وسرى إليه هذا السهو. فإن مرماه غير مرمى سيدنا الشيخ الأكبر ـ رضي الله عنه ـ وما ذاك إلا لينفرد الحق ـ تعالى ـ بالكمال المطلق، ورضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال، وهو تجاه القبر الشريف: ما منا إلا من رَدَّ ورُد عليه إلّا صاحب هذا القبر ـ ﷺ ـ ورُوِيَ عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: إني ألفت هذه الكتب وبذلت جهدي في تصحيحها وتنقيحها ولا بد أن يوجد فيها اختلاف فإن الله ـ تعالى ـ يقول:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: الآية ٨٢].

فأراد هذا العاجز أن يبين مقصود شيخنا وسيدنا محيي الدين بما قال، كما نقله الإمام الجيلي، ولا أناقش كلام الإمام الجيلي كلمة كلمة أو جملة جملة إلا ما لا بد منه، وإني أعلم أني لا أكون قطرة من بحر الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ ولكن من عرف الحق عرف أهله، ومن عرف الحق بالرجال تاه في مهامه الضلال. رُوِيَ أنه جاء رجل إلى الإمام علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ فقال له: أتقول إن طلحة والزبير كانا على باطل. يريد السائل في مخالفتهما لعلي ـ عليه السلام ـ وقتالهما إياه. فقال له الإمام علي ـ عليه السلام ـ: يا هذا، إنه قد لبس عليك، اعرف الحق تعرف أهله. ذكر الشيخ مصطفى البكري ـ رضي الله عنه ـ في شرحه لورد السحر أنه كان بصالحية دمشق رجل من الصالحين هم بشرح عينيَّة الإمام الجيلي المسماة بالوادر الغيبية والنوادر العينية، فرأى الشيخ محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ في المنام فنهاه عما هم به وقال له، لا تفعل فإنه رماني بثلاث حصيات، فأولها بانتقاده الثلاث مسائل. يقول العبد العاجز والقائل شيخنا الروحاني محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ والعبد مترجم عنه، إذ القول ينسب تارة إلى قائله كما قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية ٦].

وما سمعه المشرك إلا من رسول الله ـ ﷺ ـ وتارة ينسب إلى المترجم كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: الآية ٤٠].

وهو جبريل ـ عليه السلام ـ وإني بعدما كتبت بعض السطور من هذه الرسالة رأيت شيخنا وسيدنا محيي الدين في المنام في صورة أسد، الصورة صورة أسد ولا شك، إنه الشيخ محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ وفي يد ذلك الأسد اليسرى سلسلة عظيمة كالسلاسل التي تجعل في رقاب الأسود تمنعها التعدي، فكلمني الأسد وقال لي: أدخل يدك في فمي فخفت، فإن العادة والطبيعة قاضية بخوف الإنسان من الأسد فقال لي: لا تخف، فأدخلت يدي في فمه وأخرجتها سالمة. ثم تحول من صورة الأسد إلى صورة الإنسان وهي الصورة التي رأيته ـ رضي الله عنه ـ فيها غير مرة، إلا أنه موله مجذوب يخلط في كلامه، فماشيته وأنا أتكلم معه، ثم التفت إليَّ وقال: ها أنا أروح وأموت مرتين أو ثلاث مرات ووقع على الأرض. وانتبهت فعبرت ظهوره في صورة الأسد أن ذلك إشارة إلى مرتبته بين أولياء الله تعالى مثل الأسد بين سائر الحيوانات، وهو كذلك فإنه ـ رضي الله عنه ـ كما قيل:

نزلوا بمكة في قبائل نوفل ونزلت في البيداء أبعد منزل

وأولت السلسلة التي في يساره بالشريعة، ولولا الشريعة لقال ما لم يقله أحد، وفعل ما لم يفعله أحد. وأولت أمره بإدخال يدي في فمه بأن يميني الكاتب لهذه الرسالة فمه ـ رضي الله عنه ـ المملي علي، والممدُّ لي بما أكتب، فإن جميع ما حصل لنا من الخير بعد الإيمان بالله ورسوله هو بواسطته. وأولت ظهوره في صورة المولَّه المجذوب باختباط الوقت ومرجه وشدة تغيره وخروجه عن الاعتدال، وقوله ها أنا أروح أموت، قال ذلك لشدة أسفه وحسرته على ما صار إليه الإسلام والمسلمون في مخالفة أمر ربهم ونبيهم وإعراضهم عن دينهم. فإن أكمل الخلق تسليمًا ورضاء بقضاء الله، قال تعالى:

﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ۝٦﴾ [الكهف: الآية ٦].

وهكذا وهم ورثته ـ ﷺ ـ كما يقول أحدنا إذا اشتد غيظه وغضبه: أنا ماشي أتضرر، أنا ماشي أنفلق، أنا ماشي أموت. وفي هذه الليلة نفسها رأيت في المنام أني ألممت بالكعبة وما هي الكعبة التي أعرفها فإن هذه أطول محددة الرأس لا لباس عليها، فطفت غالب ظني ثلاثة أشواط. وأقيمت لصلاة الجماعة فدخلت في الصلاة وانتبهت ولا أذكر تعبير هذه. قال الشيخ عبد الكريم الجيلي ـ رضي الله عنه ـ في باب

العلم[(١)]، ولا يجوز أن يقال إن معلوماته أعطته العلم من نفسها لئلا يلزم من ذلك كونه استفاد شيئًا من غيره، ولقد سهى الإمام محيي الدين بن العربي ـ رضي الله عنه ـ فقال إن معلومات الحق أعطته العلم في نفسها، فلنعذره ولا نقول ذلك مبلغ علمه. ولكنا وجدناه سبحانه وتعالى بعد هذا يعلمها بعلم أصلي منه غير مستفاد مما هي عليه المعلومات فيما اقتضته بحسب ذواتها، غير أنها اقتضت في نفسها ما علمه سبحانه وتعالى عليها، فحكم بها ثانيًا بما اقتضته وهو الذي علمها عليه. ولما رأى الإمام المذكور ـ رضي الله عنه ـ أن الحق حكم للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن أن علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال إن المعلومات أعطت الحق العلم من نفسها، وفاته إنما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الأصلي النفسي قبل خلقها وإيجادها فإنها ما تعينت في العلم الإلـٰهي إلا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها ثم اقتضت ذواتها بعد ذلك من نفسها أمورًا هي عين ما علمها عليه أولًا فحكم بها ثانيًا بما اقتضته وما حكم إلا بما علمها عليه فليتأمل فإنها مسألة لطيفة. ولو لم يكن الأمر كذلك لم يصح له الغنى من نفسه عن العالمين لأنه إن كانت المعلومات أعطته العلم من نفسها فقد توقف حصول العلم له على المعلومات، ومن توقف وصفه على شيء كان مفتقرًا إلى ذلك الشيء، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. انتهى انتقاد الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ في مسألة العلم.

يقول العبد: محصل الانتقاد في مسألة العلم هو منع كون علم الحق ـ رضي الله عنه ـ بالمعلومات مستفادًا منها لما يلزم من ذلك، وهو كونه مفتقرًا إلى الغير وإثبات أنه تعالى علم المعلومات أولًا باقتضاءاتها وما اقتضت شيئًا من نفسها في تلك الحضرة الأولى، والعلم الأول. ثم اقتضت ما علمها عليه أولًا فحكم بها ثانيًا بما اقتضته. وهذا الكلام من الإمام الجيلي راجع إلى الفرق بين اسمه تعالى العليم واسمه الخبير، فإنه تعالى العليم الخبير، وهو إنه إذا كان الإدراك للمعلوم والانكشاف من حيث المدرك لا باعتبار شيء آخر كان ذلك الإدراك علمًا والمدرك عالمًا، وإذا كان ذلك الإدراك للمعلوم والانكشاف من حيث المعلوم كان ذلك الإدراك والانكشاف خبرة، والمدرك خبيرًا. وهو المستفاد من المعلوم، وهو علم مع ذوق المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمَّد: الآية ٣١]، ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٤٠].

(١) من كتابه «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»، الباب السابع عشر ص ٨١، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

ونحو ذلك على بعض الوجوه والاحتمالات حسب الأذواق، وهذا الذي أشار إليه الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ إنما هو في العلم بالغير والسوى في مرتبة الفرق والتمييز الحقيقي حيث كان العلم نسبة من النسب الإلـٰهية تعين في العلم الذاتي كما تعينت جميع النسب الإلـٰهية والكونية. وكلام سيدنا الإمام محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ في العلم الذاتي الذي هو إدراك الذات بالذات لا بأمر زائد لا علم ولا غيره. وقد أجمع أهل هذا الشأن الراقون إلى ذروة التحقيق بالشهود والعيان على أن أول تعين للذات من الغيب المطلق هو المرتبة المسماة عندهم بالوحدة المطلقة، وهو عبارة عن علمه تعالى ذاته بذاته من ذاته، وعلمه بجميع أسمائه وبجميع المعلومات الحسية والعقلية والخيالية على وجه الإجمال من غير تمييز بعضها عن بعض، فلا تتميز الذات عن الصفات، والأسماء عن الممكنات، ولا بعض الممكنات عن بعض. بلا اعتبار الاسم العالم ولا العلام ولا العليم، فعلمه تعالى لذاته بذاته، فهو العالم والعلم والمعلوم والتغاير اعتباري، فذاته هي المدركة لذاته المنكشفة على ذاته، فعلم العالم من علمه بذاته، إذ العالم في هذا الطور والمرتبة عين الذات، وعلمه ذاته أزلًا إذ التجلي والظهور أزلًا وتعلق علمه بالعالم أزلًا على ما يكون العالم عليه أبدًا مهما لبس حالة الوجود لا يزيد الحق ـ تعالى ـ به علمًا ولا يستفيد ولا رؤية، فإن الشؤون الإلـٰهية والكونية التي ظهرت في المراتب كانت عين الذات، تعالى الله أن يكون ذاته ظرفًا لغير وسوى، فلا يتوهم أحد أن الممكنات بأنواعها لها وجود في هذه المرتبة في ذات الله ـ تعالى ـ ولو وجود إجمال فإنه لا يصح عقلًا ولا شرعًا، فإن الشيء في حدِّ القوة لا يقال إنه شيء لأنه مختف وكامن بالنسبة إلى نفسه وإلى غيره. ففي حضرة العلم الذاتي ليس إلا عين الذات، والأشياء معدومة في أنفسها وحكمها حكم العدم، فشهوده تعالى هذه المشاهدة، وعلمه الإحاطي بذاته وبجميع ما كمن في ذاته هو فيه غنى عن ظهور العالم على وجه التفصيل، إذ لا حاجة له إلى العالم، لأن مشاهدته وعلمه بكل شيء حاصل له من علمه ومشاهدته لذاته، وإنما كانت هذه الحضرة حضرة إجمال لاستدعاء التفصيل المغايرة والغيرية، فإن التفصيل لا يتمُّ إلَّا بهما، والتفصيل مستحيل في حضرة الوحدة المطلقة الذاتية لمنافاتها المغايرة المؤذنة بالكثرة، وهما متقابلان. فالحقائق التي في العلم كانت كامنة في الذات قبل تعلق الذات بنفسها، قبلية اعتبارية، فظهرت الحقائق في الذات بالذات على نحو ما ظهرت في الحس. وفي التحقيق الأحق أن الحقائق الذاتية ما ظهر في العلم الإلـٰهي إلَّا ظلالاتها، كما أنه ما ظهر من تلك الظلالات إلى الحس إلَّا ظلالاتها أيضًا. فالأشياء

من حيث معلوميتها له تعالى أزلًا أزلية، ومن حيث ظهورها بالوجود أبدية، فالذات من حيث أنها علم متأخرة عن نفسها من حيث أنها عالمة معلومة والترتيب عقلي إذ لا زمان. ليس عند ربك مساء ولا صباح ومن علم ذاته بذاته علم ما اشتملت علم ذاته في وحدتها من الشؤون الإلـٰهية والكونية والاعتبارات مع العلم والمشاهدة لأحكام الشؤون والاعتبارات ولوازمها ولوازم لوازمها واقتضاءاتها جمعًا وفرادى على وجه جملي كلي شامل لجميعها لاندراج الكل في بطون الذات واندماجها فيه، والإجمال إنما جاء من حيث المعلومات، فإنها مجملة ولا يتعلق العلم بها إلَّا على ما هي عليه، لا من حيث العلم فإنها مفصلة عنده، فهو تعالى يعلم التفصيل في الإجمال والعلم من حيث أنه علم ما هو من مقولة الكم فيوصف الإجمال، فما أعطته المعلومات العلم باقتضاءاتها ولوازمها من حيث أنها اعتبار للذات بل من حيث أنها عين الذات العالمة المعلومة، فمتعلق العلم في هذه المرتبة معلوم واحد وحدة حقيقية. ثم اعلم أن العلم مطلقًا في القديم والحادث عند المحققين من أهل الكشف والوجود ولا يتعلق إلَّا بموجود، وإذا تعلق بمعدوم فلتعلقه بمثله الموجود، وذلك أن كل عالم علم إحاطة موجود في نفسه وعينه عالم بنفسه مدرك لها، وكل معلوم سواه إما أن يكون على صورته بكمالها فهو مثل له أو على بعض صورته، فمن ذلك الوجه يكون عالمًا بالمعدومات لأنه عالم بنفسه، وذلك العلم ينسحب عليها انسحابًا وهذا هو إدراك المفصل في المجمل، والتفصيل في الإجمال، وإدراك الكثير في الواحد، كشهود النخلة والأغصان والأوراق مع الطلع والبسر والتمر في النواة الواحدة، ولا وجود إلَّا للنواة. وشهود الحروف والكلمات في الحبر في الدواة ولا وجود إلَّا للحبر، فالعالم كله مع الإنسان خلق على الصورة الموجودة القديمة، فالعلم المتعلق بالحادثات أزلًا إنما حصل ولم يزل حاصلًا لكونه على الصورة الإلـٰهية، فإذا فهمت ما أوردناه على النحو الذي أردناه علمت أن الحق ـ تعالى ـ أخذ معلوماته من ذاته بذاته، فالذات المطلقة أعطت العلم بها وبما يكون عنها إلى غير نهاية ذاته المقيدة بأول تقييد وتعين عندما تجلَّى وظهر بذاته على ذاته، فهو عالم وعلم ومعلوم باعتبارات ثلاثة من غير اعتبار شيء زائد على الذات من اسم أو وصف أو كون. وبهذا التجلي حصلت أعيان المعلومات في العلم الذاتي ثبوتًا لا وجودًا، فسميت أعيانًا ثابتة وشؤونًا، ونحو هذا حصلت في العلم الذاتي باستعداداتها الكلية والجزئية وأحكامها واقتضاءاتها إلى غير نهاية. وهذا التجلي الذاتي هو المسمى في اصطلاح الطائفة العلية بالفيض الأقدس. فالذات من حيث هي هي اقتضت لذاتها الحقائق الإلـٰهية، والأسماء

الرحمانية. والحقائق الإلـٰهية اقتضت لذاتها الحقائق الكونية الإمكانية صلاحية وفعلًا فيما لا يزال. فما استفاد شيئًا من غيره تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، ولا حصل علمه بمعلوماته الكلية والجزئية إلَّا منه، فمنه وإليه. ثم لما تفصلت المعلومات وصارت أغيارًا انسحب عليها هذا العلم من غير زيادة ولا نقصان، فيجوز والحالة هذه، بل يتعين أن يقال إن معلوماته أعطت العلم من نفسها وأن العلم تابع للمعلوم في هذه الحضرة حضرة الذات علم ذاته وما يكون عن ذاته باقتضاءاتها ولوازمها واستعداداتها. فحكم لها بذلك حكمًا تقديريًا علميًا. إذ ما من حاكم على أمر إلا والمحكوم عليه سابق على الحكم عليه في تعقل الحاكم تقدم مرتبة لا تقدم وجود. فكما علمت الذات بالذات حكمت الذات للذات بما اقتضته الذات، فإن اقتضاء الذات طلب الذات من نفسها، فلا وجه لتأخر الحكم بعد العلم بالاقتضاء والطلب. فمهما تصور العالم تصور الحكم، فإن الحكم أخو العالم إذ هو الحاكم على كل معلوم بما هو عليه ذلك المعلوم، فالمحكوم له أو عليه كائنًا ما كان جعل الحاكم حاكمًا كما أن المعلوم جعل العالم عالمًا أو ذا علم. فالحكم القاضي في الأمور إنما حكم عليها بحسب أعيانها واقتضاءاتها كما يحكم على الأشياء بحدودها الذاتية. فما حكم عليها هذا العلم من غير زيادة ولا نقصان، فيجوز والحالة هذه، بل يتعين أن يقال من عنده لمن حكم له أو عليه فلا أثر للعلم في المعلوم ولا للحكم في المحكوم عليه، ومن عرف هذا الأمر ذوقًا عرف سرَّ القدر، وهو أنه ما حكم على الأشياء إلَّا بالأشياء. وقول الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ وفاته أنها إنما اقتضت ما علمها عليه . . الخ، بل ما فاته شيء، فإن ما اقتضته ذوات المعلومات من نفسها هو استعداداتها الذاتية ولوازمها البينة فلا تنفك عنها بل هي عينها. ولهذا سمى بعضهم المعلومات بالاستعدادات، فلما تعينت في العلم تعينت باقتضاءاتها، واقتضاءاتها في تلك الحضرة اقتضاء استعداد وطلب بلسان استعداد لا بلسان حال ولا لسان مقال، فحكم لها بما اقتضته استعداداتها فيما لا يزال حكمًا علميًا لا فعليًا، فإنه لا فعل في ذلك الطور. فليس للحق ـ تعالى ـ بعد هذا الإعطاء الوجود لما اقتضته المعلومات في نفسها، فأحكام الأسماء الإلـٰهية لذاتها وما تقتضيه معانيها، لكن تعيين تلك الأحكام بكذا دون كذا مع جواز كذا إنما أعطاه المعلوم من نفسه بترتيب الاسم الحكيم، فإن للاسم الحكيم حكمين، أحدهما العلم بمواضيع الأمور فهو علم خاص، وثانيهما وضعها في مواضعها فيعطي كلَّ شيء خلقه وكل ذي حق حقه، فكم من عالم لا يضع الأمور مواضعها وكم من واضع للأشياء مواضعها من غير علم ولكن بحكم

الاتفاق، فالاسم الحكيم يحكم في الأمر أن يكون هكذا فيتعلق به العلم على ما حكم به الحكيم، إذ ما من ممكن يضاف إلى ممكن إلَّا ويمكن إضافته إلى ممكن آخر من حيث الإمكان، فإنه يجوز خلافه فالترتيب الواقع بين الممكنات مع بعضها بعضًا هو أثر الاسم الحكيم، وهو قريب من الاسم المريد في هذا التخصيص والترتيب، إلَّا أن الاسم الحكيم عام الترتيب حتى في الحقائق الإلـٰهية والأسماء الربانية، فيرتبها في حضراتها وينزلها منازلها ومراتبها، والاسم المريد خاص بترتيب الممكنات وتخصيص بعضها ببعض.

**المسألة الثانية ـ مسألة الإرادة:** قال الشيخ الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ في باب الإرادة(١) ما نصه: فاعلم أن الإرادة الإلـٰهية المخصِّصة للمخلوقات كل على حالته وهيئته صادرة من غير علّة ولا سبب، بل محض اختيار إلـٰهي، لأنَّها، أعني الإرادة، حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية، فألوهيته وعظمته لنفسه لا لعلة. وهذا بخلاف رأي الإمام محيي الدين بن العربي فإنه قال: لا يجوز أن يسمى الله مختارًا فإنه لا يفعل شيئًا بالاختيار، بل فعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختارًا. هذا كلام الإمام محيي الدين في الفتوحات المكية. ولقد تكلم على سرٍّ جليل ظفر به في تجلي الإرادة وفاته أكثر مما ظفر به، ثم عثرنا بعد ذلك في تجلي العزَّة أنه مختار في الأشياء متصرف بها بحكم اختيار المشيئة الصادرة لا عن ضرورة ولا مزيد بل شأن إلـٰهي ووصف ذاتي كما صرح به تعالى فقال:

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ﴾ [القَصَص: الآية ٦٨].

فهو القادر المختار. انتهى الانتقاد.

فاعلم أن الحقيقة تثبت الإرادة وتنفي الاختيار وإن ورد في الكتاب العزيز:

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ﴾ [القَصَص: الآية ٦٨].

فلمعنى آخر غير المعنى المتعارف للاختيار عند العموم. وقد أجمع المسلمون على أنه تعالى مريد، واختلفوا في معنى كونه مريدًا، ولسنا بصدد بيان المذاهب. والحق أن إرادته تعالى هي تعلق الذات بتخصيص أحد الجائزين للممكن على

(١) من كتابه «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»، الباب الثامن عشر: في الإرادة، ص ٨٦، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

التعيين، كما أن مشيئته تعلق الذات بالممكن من حيث تقدم العلم قبل كون الممكن، كما أن الاختيار تعلق الذات بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه، فالإرادة في حق الحق ـ تعالى ـ كونه مريدًا ومخصصًا لوجود ممكن ما ليس تخصيصه لوجوده من حيث هو وجود، لكن من حيث نسبته لممكن ما تجوز نسبة ذلك الممكن لممكن آخر، فالوجود من حيث الممكن مطلقًا لا من حيث هو ممكن ما ليس بمراد ولا واقع أصلًا إلَّا بممكن ما. وإذا كان بممكن ما فليس بمراد من حيث هو لكن من حيث نسبته لممكن ما ونسبة الاختيار إليه تعالى إذا وصف به إنما ذلك من حيث الممكن معرى من علته وسببه لا من حيث ما هو الحق ـ تعالى ـ فالممكن من حقيقته هو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم وفي نفس الأمر ليس الله ـ تعالى ـ فيه إلَّا أمر واحد هو معلوم عند الله ـ تعالى ـ من جهة حال الممكن علمه أزلًا فاختار ما علمه عليه أزلًا قال تعالى: ﴿وَلَـٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السَّجدَة: الآية ١٣].

وقال: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ﴾ [الزُّمَر: الآية ١٩].

وقال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قٓ: الآية ٢٩]، ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [قٓ: الآية ٢٩].

وفي هذه الآية تنبيه على سرِّ القدر، وبه كانت الحجة البالغة لله على خلقه، وهذا هو الذي يليق بجانب الحق ـ تعالى ـ وأنه علم واختار ما علم وأمضى وحكم والذي يرجع إلى الكون من حيث الإمكان، ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها، فما شئنا ولكن حق القول استدراك للتوصيل بأن الممكن قابل للهداية والضلالة من حيث حقيقته، فإنه قابل للمتقابلين على البدل، وقد تقرَّر أن كل حقيقة كونية هي مستندة لحقيقة إلـٰهية فمستند التقابل الواقع في العالم من الأسماء الإلـٰهية: المحيي والمميت المعزُّ المذلُّ، ولا ينبغي أن يكون الإلـٰه إلَّا مَن هذه أسماؤه مضاف إليها مشيئته وإرادته المقيدتان بلو، فيكون مطلق المشيئة والإرادة ظاهرًا لأنه ملك، ولا يكون الملك إلا مطلق المشيئة والإرادة فيفعل ما شاء وأراد ويترك ما لم يشأ. و(لو) حرف امتناع لامتناع، فهو الحرف المشؤوم، ولا تدخل «لو» إلا على ممكن من حيث إمكانه وقبوله بالأصالة والمشروط بشرط لا يكون بدونه، فاقتران المشيئة والإرادة بحرف الامتناع بسبب موجود قديم يستحيل عدمه فيستحيل ضد مشيئته، فخرجت المشيئة الواردة في الكتاب والسنة عن بابها المعقول في العادة إلى بابها المعقول في الحقيقة، وهو أن مشيئته غير ما علم وشاء أزلًا ممتنعة فما ترك سبق العلم وأحدية المشيئة للو شئنا ولو أردنا محلًا فكان قوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قٓ: الآية ٢٩].

نفى به عن نفسه تعالى لو شاء ولو أراد، وأثبت ما شاء من غير تخيير، فما بقي في الإمكان ممكن غير مرجح الوجود أو البقاء في العدم بحيث يحتمل الوجود والبقاء في العدم على البدل بالنسبة إلى الحق ـ تعالى ـ لا بالنسبة لحقيقة الممكن. فلولا قبول الممكن من حيث حقيقته ما ظهر للإرادة والاختيار اسم. والممكن وإن كان قابلًا لأحد الجائزين عليه فليس يقابل بالنظر إلى سبق علم الله ـ تعالى ـ وأحدية مشيئته فيه إلا أحد أمرين. ولذا نفى بعض المحققين من المتكلمين الإمكان وقال: إنه ليس إلَّا واجب بذاته، وهو الحق ـ تعالى ـ وواجب بالغير ومحال لسبق العلم وأحدية المشيئة. فإن قيل فما فائدة إخبار الله ـ تعالى ـ إيانا أنه لو شاء كذا مع كون ذلك يستحيل وقوعه عقلًا كون المشيئة الإلـٰهية لم تتعلق به. الجواب: أن فائدة ذلك الإعلام لنا أن ذلك الأمر الذي نفى تعلق المشيئة الإلـٰهية بكونه لا يستحيل كونه بالنظر إلى ذاته، لإمكانه فإنه يجب له أن يكون في نفسه قابلًا لأحد الأمرين فيفتقر إلى المرجح بخلاف المحال لنفسه فإنه يستحيل نفي تعلق المشيئة بكونه فإنه لا يكون لنفسه، فإن بعض الناس ذهب إلى أن الله ـ تعالى ـ لو أراد إيجاد ما هو محال الوجود لنفسه لأوجده، وإنما لم يوجده لكونه ما أراد وجود المحال، فهذا القائل لا يدري ما يقول، فهو كما قال القائل أراد أن يعربه فأعجمه، أراد أن ينسب إلى الله ـ تعالى ـ نفوذ الاقتدار ولم يعلم متعلق الاقتدار ما هو فعلقه بما لا يقتضيه، فكانت فائدة الإخبار من الله ـ تعالى ـ بقوله لو شاء فيما لا يقع إعلامًا لنا أنه بالنظر إلى إمكانه ليفرق لنا سبحانه بين ما هو في الإمكان وبين ما ليس بممكن، فنفى تعلُّق المشيئة والإرادة به. لا يقال إنه تعالى علقها بالمحال على جهة نفي تعلقها مثل قوله: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [الزُمَر: الآية ٤].

وقوله: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا﴾ [الأنبياء: الآية ١٧] الآية.

وهذا محال لنفسه، فكيف أدخله تحت نفي الإرادة التي لا يدخل تحتها إلا الممكن، لأنا نقول إن هذا منه سبحانه وتعالى غاية الكرم حيث سبق في علمه إيجاد قول هذا القائل الذي تقدم ذكره بأنه تعالى لو أراد إيجاد ما هو محال الوجود لنفسه لأوجده، فأخبر تعالى بنفي تعلق الإرادة بالمحال الوقوع لنفسه. فينبغي أن يقال إن الله على كل شيء قدير، والقدرة تطلب محلها الذي تتعلق به، كما أن الإرادة تطلب محلها الذي يتعلق به، كما أن العلم يطلب متعلقة نفيًا وإثباتًا. فإن قيل: إنا نرى الممكنات تنتقل من حال إلى حال وتتنوع في أنواع متخالفة متباينة فما متعلق هذا التنقل والتحول، أليس ذلك متعلق الإرادة ومقتضاها؟! قلنا: لا، إنما متعلق هذا

التبدل هو المشيئة لا الإرادة، فإنه ليس للإرادة اختيار ولا جاء ذلك في كتاب ولا سنة، فإن شاء كان وما لم يشأ لم يكن. وفي الصحيح: «**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**»(١)

وما ورد: وما لم يرد لم يكن، بل ورد: لو أردنا كذا لكان كذا، فخرج من المفهوم الاختيار. فالإرادة إنما هي تعلق المشيئة بالمراد وهو قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: الآية ٤٠].

هذا تعلق المشيئة بالمراد، والمشيئة مقدمة على الإرادة بالذات، إذ المشيئة سادت العلم إلا أنه تظهر رائحة الاختيار مع المشيئة، لأنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وبها كان الحق ـ تعالى ـ ملكًا. وتظهر رائحة الجبر مع العلم والحق أن المشيئة أحدية التعلق لا اختيار فيها ولهذا لا يعقل الممكن إلا مرجحًا كما قدمناه. وفي مشرب التحقيق الأعلى في المقام الأكشف الأجلى أن المشيئة والإرادة عبارة عن تصرف الحق ـ تعالى ـ في ذاته بذاته وبتصرفه في ذاته ثبت قوله:

﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرّعد: الآية ٣٩].

فتتصرف المشيئة في الإرادة بالظهور والبطون، فيشاء أن يريد ومشيئته لأن يريد تصرف في ذاته، لأن إرادته تعالى ليست غير متعلقة بالممكن، فيشاء أن يريد ويحكم العلم. والمشيئة بما هو المعلوم عليه في ثبوته، فالذات من حيث أنها مشيئة تتصرف في تعلق الذات من حيث أنها إرادة وتردُّده كما ورد في الحديث الصحيح: «**ما ترددت في شيء أنا فاعله تردّدي في قبض نسمة عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بدّ له من لقائي**»(٢)

فوصف سبحانه وتعالى نفسه بالمفاضلة في التردُّد والذي جعله يقبضه على كره هو حقيقة المعلوم. فالتردد من الإرادة ما هو من المشيئة وحكمته ظهور العناية بالأمر المتردد فيه، والمشيئة لا تردُّد لها فلا يشاء إلَّا ما شاء وما شاء إلَّا ما علم فالمشيئة لها الحكم في التردد الإلـٰهي كما لها الحكم في الأمر الإلـٰهي المتوجِّه على المأمور إما بالوقوع أو عدم الوقوع، فإن توجهت بالوقوع سمي ذلك العبد طائعًا، وسمي ذلك

---

(١) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٦/ ٤٠٤) نسخة تصوير بيروت. وابن السني في عمل اليوم والليلة (٤٠، ٤٤) طبعة الهند.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

الوقوع طاعة، فإن أطاعت الإرادة الأمر الإلـٰهي وإن لم تتوجه المشيئة بوقوع ذلك الأمر عصت الإرادة الأمر، وليس في قوة الأمر بحكم على المشيئة، فظهر حكم المشيئة في العبد المأمور، فعصى أمر ربه أو نهيه، وليس ذلك إلَّا للمشيئة الإلـٰهية. فهذه هي العظمة الذاتية التي تحير العقول ولا يهتدي إليها بنظر فكر ولا منقول، إذ عظمته تعالى لذاته لا لأمر آخر، والإرادة والاختيار إنما جاء من اعتبار الممكنات صلاحية وفعلًا. فالممكنات أعطت الحق ـ تعالى ـ ما ينسب إليه من الأسماء والصفات، فإنها كلها نسب بين الحق ـ تعالى ـ والممكنات فإذا خصص الممكن بأمر دون غيره مما يمكن أن يقوم به قيل مريد، ولولا ذلك ما خصصه به دون غيره. وإذا أوجد قيل إنه قادر على الإيجاد، ولولا ذلك ما أوجد وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى، وسبب ذلك كله إنما أعطته حقيقة الممكن. فعظمته تعالى لذاته لا بأمر زائد، إذ لو كانت عظمته لأمر زائد على ذاته كصفة الإرادة مثلًا كما هو مذهب الصفاتيين لكانت الذات ناقصة في نفسها، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ولا يغني قوله إنها ليست عينًا ولا غيرًا. وأما الطائفة الناجية فإنهم يقولون حكمها حكم النسب والأحوال لا معدومة عقلًا ولا موجودة خارجًا، فسيدنا الشيخ محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ ما نفي الإرادة عن الحق بل أثبتها على وجه مخصوص لا يهتدي إليه إلا هو ـ رضي الله عنه ـ وأمثاله وبين متعلقها ومحلها وما نفى الاختيار عن الحق ـ تعالى ـ بأن يكون مضطرًا مكرهًا مجبورًا، فإن العالم إذا حكم بما علم لا يقال إنه مضطر مجبور مكره فيما حكم به على علم إلا على ضرب من التجوُّز منا بالنظر إلى حكمه تعالى أزلًا بما علم فيه، فما جبر ولا اضطرار بل اختيار محض. وبالنظر إلى إعطاء الوجود لما علم فيما لا يزال فما فيه اختيار، بل إذا فعل خلاف ما علم كان ظلمًا وجهلًا، تعالى الله عن الظلم والجهل. وسيدنا الإمام محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ قائل بهذا كله، قال: ففي الأصل جبر واختيار، ففي الاختيار أسقط من الصلاة عشرًا عشرًا إلى أن انتهى إلى خمس، وبالاضطرار قال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: الآية ٢٩].

والإمام محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ لا يقول بالعلمية والإيجاب الذاتي الذي قالت به الحكماء، حاشاه حاشاه من ذلك، بل الحكماء يقولون إنه تعالى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكن لا بدَّ من مشيئة الفعل لأن الفعل كمال والحق ـ تعالى ـ له صفات الكمال كلها. فالحق ـ تعالى ـ مختار فيما علم وحكم لا مكره له، وفي الحديث الصحيح: «**لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت**»(١)

(١) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٠/ ١٩٩) دار الفكر ـ بيروت.

فإنه لا مكره له، وقد اختار تعالى ما عليه المعلومات من غير إجبار ولا إكراه من المعلومات ولا اضطرار فإنها ما تعينت في العلم الذاتي أعني الذات المقيد إلَّا من ذاته المطلقة التي هي مادة الوجود المحض والعدم المحض وما بقي اختيار فيما لا يزال إلا ما أثبته من التردُّد كما بيَّناه، وهنا مهامه تحار فيها العقول فافهم أو أسلم تسلم.

**المسألة الثالثة: مسألة القدرة**، قال الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ في باب القدرة(١) ما نصَّه: والقدرة عندنا إيجاد المعدوم خلافًا لمحيي الدين بن العربي فإنه قال إن الله لم يخلق الأشياء من العدم وإنما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا الكلام وإن كان له وجه في العقل يستند إليه على ضعف فإني أنزِّه ربِّي أن أعجزه في قدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض.

واعلم أن ما قاله الإمام غير منكور، لأنه أراد بذلك وجود الأشياء في علمه أولًا، ثم لما أبرزها إلى العين كان هذا الإبراز من وجود علمي إلى وجود عيني، وفاته أن حكم الوجود لله في نفسه قبل حكم الوجود لها في علمه فالموجودات معدومة في ذلك الحكم ولا وجود فيه إلا لله ـ تعالى ـ وحده. ولهذا صحَّ له القدم وإلا لزم أن تسايره الموجودات في قدمه على كل وجه ويتعالى عن ذلك. فحصل من هذا أنه أوجدها في علمه من عدم، بمعنى أنه يعلمها في علمه موجودة عن عدم، فليتأمل، ثم أوجدها في العين بإبرازها من العلم، وهي في أصلها موجودة من العدم المحض. واعلم أن علم الحق لنفسه وعلم علمه لمخلوقاته علم واحد. فبنفس علمه بذاته يعلم مخلوقاته، لكنها غير قديمة لقدمه، لأنه يعلم مخلوقاته بالحدوث، فهي في العلم محدثة الحكم في نفسها، مسبوقة بالعدم في عينها، وعلمه قديم غير مسبوق بالعدم. وقولنا حكم الوجود له قبل حكم الوجود لها، فإن القبلية هنا حكمية أصلية لا زمانية، لأنه سبحانه وتعالى له الوجود الأول لاستقلاله بنفسه، والمخلوقات لها الوجود الثاني لاحتياجها، فالمخلوقات معدومة في وجوده الأول، فهو سبحانه أوجدها من العدم المحض في علمه اختراعًا إليها، ثم أوجدها من العالم العلمي إلى العالم العيني بقدرته، فإيجاده للمخلوقات إيجاد من العدم إلى العلم إلى العين لا سبيل إلى غير هذا. ولا يقال: يلزم من هذا جهله بها قبل إيجادها في علمه، إذ ما

---

(١) من كتابه «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» الباب التاسع عشر: في القدرة، ص ٨٦ ـ ٨٧.

ثم زمان ولا ثم إلا قبلية أوجبتها الألوهية لعزتها بنفسها واستغنائها في أوصافها عن العالمين، فليس بين وجودها في علمه وبين عدمها الأصلي زمان، يقال إنه كان جهلها قبل إيجادها في علمه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فافهم فإن الكشف الإلٰهي أعطانا ذلك في نفسه، وما أوردناه في كتابنا إلا ليقع التنبيه عليه نصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين، لا اعتراضًا على الإمام ـ رضي الله عنه ـ إذ هو مصيب في قوله على الحدِّ الذي ذكرناه، ولو كان مخطئًا على الحكم الذي بيَّناه، وفوق كل ذي علم عليم. وإذا علمت هذا فاعلم أن القدرة الإلـٰهية صفة إلـٰهية بثبوتها انتفى العجز عنها بكل حال وعلى كل وجه. ولا يلزم من قولنا بثبوتا انتفى العجز أن يقال لو لم تثبت لثبت العجز فإنها ثابتة، لا يجوز فيها تقدير عدم الثبوت فهي ثابتة أبدًا والعجز منتف أبدًا. فافهم ترشد إن شاء الله تعالى. انتهى الانتقاد.

قول الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ: والقدرة عندنا إيجاد المعدوم، وقولي فإني أنزه ربي أن أعجزه في قَدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض، فيه نظر فإن حصول المعلومات في العلم الذاتي من العدم المحض لا دخل للقدرة الإلـٰهية التي هي صفة من الصفات الإلـٰهية فيه، فإن القدرة الإلـٰهية وغيرها من الصفات والأسماء الإلـٰهية إنما تعيَّنت وتميزت في العلم الذاتي عندما علمت الذات الذات بالذات، وتميزت المعلومات تمييزًا نسبيًا لا حقيقيًا، وظهور الصفات إنما هو في مرتبة الواحدية التي هي في أثناء المراتب مراتب الذات، فلا أثر للقدرة إلا في الإيجاد الحسِّي العيني، فحصول المعلومات الممكنة في العلم لم يكن بواسطة القدرة الإلـٰهية وإنما هو تجل ذاتي، فتأثير القدرة الإلـٰهية في الحقائق الممكنة إنما هو في اتصافها بالوجود، وأما من حيث معلوميتها وعدميتها فيستحيل أن تكون مجعولة، فإن الجعل تأثير ولا تأثير في الأزل فإن ذلك قادح في صرافة وحدة الذات العلية. وقوله ـ رضي الله عنه ـ أيضًا: وفاته أن حكم الوجود لله ـ سبحانه ـ في نفسه قبل حكم الوجود لها في علمه، فالموجودات معدومة في ذلك الحكم ..الخ. يقول العبد: ما فات الإمام محيي الدين شيء، والأمر كما قال الإمام الجيلي، لكن لا من حيث نظر الإمام الجيلي، بل من حيث أن الأشياء الموجودة لا عين لها في تلك الحضرة ولا وجود إلَّا لذاته العالمة، فهي معدومة العين لا تسمى أشياء لا مخلوقات ولا محدثات ولا أغيار للذات وهي مسبوقة بالعدم، لأن الذات العالمة قبل تعقل تعلق عليها ما بها كانت مطلقة لا تسمى باسم ولا توصف بوصف لا بوجود ولا غيره، فلما تعلق علمها بها علمت ذاتها وما اندرج في ذاتها على أنه من جملة ذاتها، فهي واحدة العين. فلا

اسم ولا حكم لما اندرج فيها، بل الاسم والحكم للذات كشهود العاقل منا في النوى النخلة، وما اشتملت عليه من أسفلها إلى أعلاها، وشهود ما يتفرع عن النخلة من النخيل إلى غير نهاية، فهل للنخلة اسم أو حكم أو عين في النواة! بل النخلة ومن يتفرع عنها عدم في حكمها مسبوقة بالعدم في عينها، والاسم والحكم للنواة، وقد أجمعنا والإمام الجيلي على أنه تعالى علم نفسه. فعلم العالم من علمه بنفسه لأنه عين العالم في هذه الحضرة الذاتية بلا مغايرة، فالممكنات المعلومة ليست بشيء زائد خارج عن الذات المطلقة، وإنما هي وحدة وشؤون للذات المقيدة.

وقوله ـ رضي الله عنه ـ: وإلا لزم أن تسايره الموجودات في قدمه . . .الخ. هذا إنما يلزم لو كانت الموجودات متميزة عن الذات في ذلك الطور، وليس الأمر كذلك، فإن الموجودات في هذا الطور والحضرة عين الذات العلم والعالم والعلم عين واحدة لا غيرية ولا سوائية، ما ثم إلا ذات واحدة ومعلوم واحد، فمن يسايره. والمسايرة مفاعلة، تطلب اثنينيته ولا اثنينية هناك. وقوله ـ رضي الله عنه ـ: فحصل من هذا أنه أوجدها في علمه من عدم . . .الخ. فاعلم أن هذه العبارة لا تصلح فإن أوجد يقتضي إيجاد أولًا وجود في الأزل الإلـه تعالى فلا إيجاد في الأزل والقدم، فالحق ـ تعالى ـ يقال الأشياء أزلًا ولا يقال أوجد أزلًا، فمحال أن يتصف الموجود الذي كان معدومًا بأنه موجود أزلًا.

وقوله ـ رضي الله عنه ـ: فاعلم أن القدرة الإلـهية صفة بثبوتها انتفى العجز عنه بكل حال . . .الخ. في هذه العبارة رائحة جنوح إلى مذهب الصفاتية القائلين بالزائد على الذات، كما هو مقرَّر مشهور، وأما أهل التحقيق من أهل الكشف والوجود فلا يقولون بالزائد، وجميع ما ينسب إليه تعالى من الأسماء والصفات من علم وإرادة وقدرة إنما هي نسب وإضافات بين الحق ـ تعالى ـ والممكنات، وليس إلا الذات إذا نسبتها إلى المعلومات كانت علمًا، وإلى المرادات كانت إرادة، وإلى المقدور كانت قدرة، وقس على هذا، حتى إنهم يتحاشون من التعبير بالصفات إلا في مقام التعليم، ويعبرون بالأسماء في أنه الوارد في الكتاب والسنة.

وقول الإمام الجيلي: واعلم أن علم الحق لنفسه وعلمه لمخلوقاته علم واحد، فبنفس علمه بذاته يعلم مخلوقاته، لكنها غير قديمة لقدمه لأنه يعلم مخلوقاته بالحدوث، فهي في علمه محدثة لحكم في نفسها مسبوقة بالعدم في عينها . . .الخ. هذا كله إنما يتمشى أن لو كانت المخلوقات متميزة عن الذات كما هي في مرتبة الحس والتمييز، وليس الأمر كذلك في حضرة العلم الذاتي، بل عين العالم عين

العلم عين المعلوم فبنفس علمه بذاته يعلم مخلوقاته، لأنها عين ذاته فيعلم مخلوقاته بما يعلم به ذاته من الأحكام في تلك الحضرة وذلك الطور، فيعلم أن لذاته وجوهًا واعتبارات وتعينات وظهورات ونسبًا، وهذه كلها من الذات، إذ ليست بشيء زائد على ذاته كما يعلم في تلك الحضرة الذاتية ما ستصير إليه من الفرق والتمييز والغيرية وغير ذلك مما حدث لها في مرتبة الحس والفرق، فكان لها الحدوث والخليقة لما تميزت الحقائق. فقيل هذه حقائق وجوبية وهذه حقائق إمكانية، وقبل ذلك ليس إلا الذات الواحدة وأحكام الوحدة. وليس كل حادث حادث الحقيقة قال تعالى:

﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ٥].

فهو حادث عند من حدث عنده لا في حقيقته. وكنا نقول بقول الإمام الجيلي في هذه المسألة تقليدًا له، وذكرناها في هذا الموقف، وقد رجعنا عن ذلك لما فتح الله به علينا من نفس روح القدس. ثم اعلم ـ علمني الله وإياك من لدنه علمًا وفتح لي ولك في كلامه تعالى وكلام رسوله ـ ﷺ ـ وكلام أوليائه بابًا وفهمًا ـ أنه قد تقرر عند أهل الكشف الاعتصامي: أن الذات من حيث هو هو مادة العدم والوجود، فأحد طرفيها العدم وطرفها الآخر الوجود، إذ العدم المطلق هو الذات المتجردة تجردًا أصليًا، وهو في مقابلة الوجود المطلق الذي هو وجود لنفسه واجب، وما من نقيضين متقابلين إلَّا وبينهما برزخ معقول فاصل به يتميز كل واحد من الآخر، وهو المانع أيدنا الواحد الآخر قال تعالى:

﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٢٠].

أي لولا ذلك البرزخ لم يتميز أحدهما من الآخر ولأشكل الأمر وأدَّى إلى قلب الحقائق، فبين الوجود المطلق والعدم المطلق برزخ، وهو حضرة الإمكان وهو البرزخ الأعلى المسمى ببرزخ البرازخ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، بل هو وجه واحد لأنه لا ينقسم، فهو يقابل الوجود المطلق والعدم المطلق بذاته. وفي هذا البرزخ المسمى بالحقيقة الكلية جميع الممكنات أعيان ثابتة لا موجودة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، وليس له أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليه من العدم المطلق، والممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه وما تكون إذا كانت مما تتصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان، فإن نسبت هذه البرازخ إلى الوجود وجدت فيه من رائحة لكونه ثابتًا معقولًا. وإن نسبته إلى العدم صدقت لأنه لا وجود له سبب نسبته الثبوت إليه مع نسبته العدم هو مقابلته للأمرين بذاته،

وذلك أن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود المطلق فيه صورته، فكانت تلك الصورة عين حضرة الإمكان، فلهذا كان للمكنات أعيان ثابتة وشيئية في حال عدمها. وخرج الممكن على صورة الوجود المطلق، وكان أيضًا الوجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق، فرأى العدم المطلق في مرآة الحق نفسه، فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة عين العدم الذي اتصف به هذا الممكن. فاتصف الممكن بأنه معدوم، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائي ولا غيره. فالممكنات ما هي من حيث ثبوتها عين الحق ـ تعالى ـ ولا غيره، ولا هي من حيث عدمها عين المحال ولا غيره، فمن هذه الحضرة البرزخية والحقيقة الكلية وجد العالم بواسطة الحق ـ تعالى ـ وأسمائه وليست هذه الحقيقة الكلية البرزخية بموجودة، فيكون الحق أوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم. وهذه الحقيقة التي وجد العالم عنها لا توصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها فإنه محال، إذ ليست بموجودة. كما استحال على الحق ـ تعالى ـ فإنه ليس بين العالم الممكن وبين موجده تعالى زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه فيقال فيه قبل أو بعد، وإنما هو متقدم بالوجود كتقدم أمس على اليوم لأنه من غير زمان لأنه نفس الزمان، وكتقدم طلوع الشمس على أول النهار، وإن كان أول النهار مقارنًا لطلوع الشمس، ولكن قد تبين أن العلة في وجود أول النهار طلوع الشمس، وقد قارنه في الوجود، فعدم العالم لم يكن في زمان ولكن الوهم يتخيل أن بين وجود الحق ووجود الخلق امتداد زماني، وهذه الحقيقة الكلية البرزخ المعقول تقارن الحق الأزلي أزلًا، وليس لها وجود مع الحق ـ تعالى ـ فتبين مما أوردناه على النحو الذي بيناه أن الممكنات حصلت في الحضرة العلمية الذاتية من العدم المحض الذي هو أحد طرفي الذات، إذ الذات كما قلنا مادة العدم المطلق المحض، والوجود المطلق المحض، والممكن الذي هو برزخ بين العدم المطلق المحض، والوجود المطلق المحض، ثم لما حصلت المقابلة بين الوجود المطلق والعدم المطلق، ولا نهاية لكل واحد منهما، وكانت البرزخية الكبرى في الحقيقة الكلية حصلت فيها جميع الممكنات من جهة مقابلتها للوجود المطلق، فهو مادتها، فكان للمكنات في الحقيقة الكلية ثبوت، ولا وجود فهي ثابتة غير موجودة، وهي معلومات الحق ـ تعالى ـ مخزونة في هذه الخزانة الكبرى التي هي صورة علم الحق ـ تعالى ـ علمها بها فحصلت المعلومات في الحضرة العلمية بالأصالة عن العدم المحض الذي هو وجود للملابس عن اللبس، وهو أحد طرفي الذات بتجل ذاتي لا بتوسط اسم من

الأسماء. ثم لما وجدت في مرتبة الوجود العيني كان ذلك بالقدرة عقلًا وبواسطة القول شرعًا. وسيدنا محيي الدين بن العربي ـ رضي الله عنه ـ قائل بهذا كلِّه، وجميع ما ذكرناه هو من إملائه. قال في باب كيمياء السعادة من الفتوحات: قال تعالى:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾ [الحِجر: الآية ٢١].

من اسمه الحكيم، فالحكمة سلطانة هذا الإنزال الإلٰهي وهو أخرج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها، وهو قولنا في خطبة هذا الكتاب، والحمد لله الذي أخرج الأشياء عن عدم وعدم العدم وجود فهو نسبة كون هذه الأشياء في هذه الخزائن محفوظة ثابتة لأعيانها غير موجودة لأنفسها، فبالنظر إلى أعيانها فهي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العدم، وهو وجود، فإن شئت رجحت جانب كونها في الخزائن فنقول: أوجد الأشياء في وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للتنعم بها أو غير ذلك، وإن شئت قلت: أوجد الأشياء عن عدم بعد أن تقف على ما معنى ما ذكرت لك فقل ما شئت، انتهى.

**فقول سيّدنا الإمام** محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم صريح في أنه يريد العدم المحض، يعني أنك إذا نظرت إلى الممكنات الموجودة في مرتبة الحس من حيث هي هي من غير اعتبار ثبوتها في الخزائن العلمية قلت إنها موجودة عن عدم محض، وبالنظر إلى كونها ثابتة عند الله في هذه الخزائن العلمية قلت إنها موجودة في مرتبة الحس عن عدم العدم، وهو وجودها العلمي الذي هي فيه ثابتة غير موجودة. ثم اعلم أن العالم الإمكاني غير مغاير للوجود المطلق ولا للحقيقة الكلية التي هي صور علم الحق ـ تعالى ـ بل العالم صورة الوجود المطلق وصورة الحقيقة الكلية. وقد قدمنا أن العلم لا يتعلَّق إلا بموجود أو مثل الموجود، وأما الرؤية فإنها تتعلق بالمعدوم، يرى تعالى الأشياء في عدمها فيوجدها، فانتشأت صورة مثال العالم الإمكاني في نفس العالم تعالى من هذه الحقيقة الكلية من غير عدم متقدم، ولكن تقدم رتبة كتقدم العلة على المعلول وإن كانا متقارنين و ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعرَاف: الآية ٤٣].

لقد جاءت رسل ربنا بالحق. وبعد إتمام هذه الورقات رأيت رؤيا أخذت منها بشارة حسب تعبيري إياها، وهي رضاء سيدنا الشيخ محيي الدين بالانتصار له، وإن ذلك وقع منه بجانب القبول. رأيت أنه دفع إليَّ مكتوبًا مختومًا ففتحته فإذا فيه صورتي مثل هذه الصور التي تجعل على الورق، وعلى رأس الصورة تاج السلطنة والمملكة، ومع الصورة مكتوب غير ممضي من أحد فيه الترغيب لي بقبول تاج السلطنة وتحسين ذلك والحث على القبول، فأوّلت ذلك بأن الإمام محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ ملك بل ومن أعظم الملوك، وعادة الملوك إذا فعل بعض خدمتهم فعلًا وقع منهم موقع الاستحسان يخلعون عليه خلعة يتميز بها بين أقرانه، ورأيت أثناء الكتابة أنه قدم إليَّ فرسًا أسودًا حالكًا لاشية فيه فركبته، فكان ذلك الفرس من نفسه يفعل أفعالًا عجيبة والناس مجتمعون ينظرون ويتعجبون، تارة يرتفع في الهواء وتارة يرفع يديه إلى السماء وتارة ينتقل من محل إلى محل، ثم نزلت من ظهره فجعل يأتي بين يدي ويطأطىء رأسه ويقول بلسان حاله اركبني، فعل ذلك مرارًا والناس ينظرون ويتعجبون، فعلوت رقبته ثم استويت على ظهره. فأوَّلت ركوب الفرس الأسود الحالك بالكلام في الذات العلية، فإنه قد كان بعض ذلك في هذه الورقات بالإذن والفتح في التعبير عن ذلك، إذ الذات هي الظلمة الحالكة ولا يخوضها بالعقل إلَّا نفسٌ هالكة ليس فيها معلم يهتدي العقل به ولا اسم ولا رسم يستند إليه. والتحذير الوارد في المنع من الخوض في الذات إنما هو من حيث النظر العقلي والتفكر الحدسي. فقول الصديق ـ رضي الله عنه ـ:

العجز عن الإدراك إدراك والخوض في ذات الله إشراك

يريد من حيث العقل، وأما من جهة الوهب الإلـهي بالإخبار الرحماني فقد يفتح الله ـ تعالى ـ في ذلك لمن شاء من خواص عباده. وما ورد من الصفات السمعية الواردة في الكتاب والسنة التي ردتها العقول إلا بتأويل عقلي كله كلام في الذات العلية، وربُّك يخلق ما يشاء لا إلـه إلا هو العليم الحكيم.

* * *

## الموقف السابع والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴿٩﴾﴾ [الإنسان: الآيتان ٨، ٩].

اعلم أن «على» في قوله «على حبه» يصح أن تكون بمعنى عن، أي متجاوزين حبه إلى بذله لوجه الله ـ تعالى ـ. ويكون الضمير عائدًا على الطعام، ويصح أن تكون بمعنى في على تقدير مضاف أي في يوم حبه، أي حب الطعام كما قال:

﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۝١٤﴾ [البَلَد: الآية ١٤].

ويكون الضمير عائدًا على الطعام أيضًا، ويصحُ أن تكون بمعنى اللام، أي لأجل حبه، ويكون الضمير عائدًا على الله ـ تعالى ـ في قوله:

﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسَان: الآية ٦].

كما قال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧٧].

أي لأجل حبِّ الله ـ تعالى ـ والمطعمون الطعام من حيث أنهم مطعمون طوائف، طائفة تطعم الطعام لوجه الله، أي لأجل بقاء الوجه الإلٰهي الذي قامت به الصورة ظاهرًا بها نافذ الحكم فيها، فإن لكل صورة وجهًا إلـٰهيًا، أي اسمًا إلـٰهيًا توجه به الحق ـ تعالى ـ على إيجاد تلك الصورة، وهو الوجه الخاص بتلك الصورة دون سائر الصور، وهو سرُّ الله ـ تعالى ـ بينه تعالى وبين كل مخلوق، وهو الذي طلب من الاسم الجامع إيجاد تلك العين والصورة. وإلى هذا الإشارة بما ورد في الصحيح قوله تعالى: «**مرضت فلم تعدني وظمئت فلم تسقني**»(١) الحديث بطوله.

ووجه الشيء ذاته، فافهم واحذر أن تتوهم حلولًا أو اتحادًا أو نحو هذا. وهذا الوجه هو المسمى عند الطائفة العلية بالوجه الخاص، أي الخاص بتلك الصورة وتلك العين، لا يشاركه فيها غيره من الأسماء من حيث الصورة لا من حيث العوارض العارضة لحقيقة الصورة. فإن الأسماء الإلـٰهية تتداول على الصور تداول الأمراء على

(١) رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض حديث رقم (٤٣ ـ ٢٥٦٩).
ونص الحديث هو: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله: «إن الله عزّ وجلّ يقول يوم القيامة: «يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعُدْه، أما علمت أنك لو عُدْته لوجدتني عنده! يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني. قال: يا رب وكيف أُطعمك، وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه! أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي. يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني. قال: يا رب كيف أسقيك، وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه. أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي».

المملكة، وهذا الوجه الخاص هو لكل صورة كانت ما كانت من صورة ملكية أو إنسانية أو حيوانية أو نباتية أو جمادية أو عقلية أو خيالية، إذ لكل موصوف بالوجود وجه خاص ينفرد الحق ـ تعالى ـ بعلمه لا يعلمه العقل الأول ولا النفس الكلية، وهو واسطة المدد بين الله ـ تعالى ـ وبين كلِّ مخلوق، وهو روح الروح وسرُّ السر، ولا يدخل تحت عبارة ولا يقدر مخلوق على إنكاره فهو المعلوم المجهول وهو التجلِّي في الأشياء المبقي لأعيانها، وأمَّا التجلي للأشياء فهو تجلٍ يفني أحوالًا ويعطي أحوالًا في المتجلى له. وإذا تحلل السائر إلى الله ـ تعالى ـ واضمحل تركيبه في معراج التحليل لا يبقى منه إلا هذا الوجه الخاص، ولا يرى الحق ممَّن يراه إلَّا هذا الوجه، ولا يسمع كلام الحق إلا بهذا، ولا يعبد كل عابد من الحضرة الجامعة إلَّا هذا الوجه الخاص به، ولا يعرف إلَّا هو، وهو العلامة التي بين العباد وربهم التي يتحول فيها إذا أنكروه يوم القيامة، فيعرفونه على الكشف وفي الدنيا على الغيب، يعلمه كل إنسان من نفسه، ولا يعلم أنه يعلم. وهذا الوجه أعلى ما يصل الكمل إلى الأخذ منه في مرتبة الولاية إذا ترقوا عن الأخذ من الأرواح والوسائط، فما دامت الصورة موصوفة بالوجود كان ذلك الوجه الخاص ظاهر الحكم، وإذا أخفيت خفي حكم ذلك الوجه الخاص، وكلُّ ما ذكر في القرآن وجه الله كقوله:

﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١١٥].

فالمراد هذا الوجه وهذه الطائفة لا تخص بإطعامها إنسانًا من حيوان أعجم ولا مؤمنًا من كافر ولا مطيعًا من عاص، بل يفعلون مع الصور النباتية والجمادية ما به بقاء وجه الله ظاهرًا، فإنه الوجه الذي يشاهده المشاهدون من العارفين في كل مخلوق، كما قال إمام العلماء بالله ختم الولاية محيي الدين الحاتمي ـ رضي الله عنه ـ:

انظر إلى وجهه في كل حادثة  من الكيان ولا تخبر به أحدًا

وقال بعضهم: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله معه. وقال الآخر: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه «لَا نُرِيدُ منكُم جَزَاء» أي لا نريد أن يحصل لنا بسبب إطعامكم جزاء، وهو ما يجازي به الله ـ تعالى ـ المطعمين ويثيبهم فيه في الدار الآخرة، إذ اليتيم والمسكين والأسير لا يتصور منهم جزاء وإثابة لمن أطعمهم، وإنما قالوا ذلك لأن من المطعمين من يريد بإطعامه الجزاء والثواب من الله ـ تعالى ـ وهذه هي الطائفة الثانية وهي أحط رتبة وأنزل منزلة من الطائفة الأولى. كما قال تعالى:

﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: الآية ٣٩].

وقال: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ ۖ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الرُّوم: الآية ٣٨].

وهذه الطائفة الثانية تخص بإطعامها المؤمن دون الكافر، والمطيع دون العاصي، والحيوان دون النبات والجماد، «ولا شكورًا» أي ولا نريد أن يحصل لنا بإطعامهم شكورًا بأن يشكرنا على ذلك الناس ويمدحوننا بالسخاء ويبقى لنا الذكر الجميل، وهذه هي الطائفة الثالثة ولا حظَّ لها عند الله ـ تعالى ـ وإنما حظها وجزاؤها في الدنيا ما أرادت وقصدت بإطعامها من شكر الناس لهم وذكرهم بالجميل كما قال ـ ﷺ ـ لابنة حاتم الطائي وقالت له: يا رسول الله، إن أبي كان يطعم الطعام ويفك العاني ويفعل كذا وكذا! فقال لها ـ ﷺ ـ: «إن أباك قصد شيئًا فناله»[(١)] يعني شكر الناس وذكرهم له بالثناء والجميل، حتى صارت تضرب به الأمثال في الجود والكرم. وبهذا أجاب ـ ﷺ ـ عائشة ـ رضي الله عنها ـ لما سألته عن عبد الله بن جدعان القرشي، مات في الجاهلية، وكان يطعم الطعام ويفعل مثل حاتم. ذكر بعض المؤرخين أنه وقع في جفنته التي يطعم فيها الطعام صبي فغرق ومات، وأنه كان يأكل منها الراكب على الجمل. وهناك طائفة رابعة وهي التي تريد بإطعامها بقاء الصورة الشخصية مسبحة لله ـ تعالى ـ بجميع أجزائها وطوى ذكرها في الآية الكريمة لتلازم الوجه الإلـهي والصورة في الظهور، ولكن إرادة الوجه الإلـهي بالإطعام أعلى وأفضل، فبين الإرادتين ما بين الوجه الإلـهي والصورة، وإن كانا متلازمين.

وعقب كتابتي هذا الموقف: رأيت أني أحاصر مكة المشرفة وأنا أملي حديثًا خرّجه البخاري في صحيحه، أن الحرم لا يعيذ عاصيًا ولا فارًا بدم ولا فارًا بجزية. فتحيري في تأويل هذه الرؤيا. ثم بعد أيام ورد الوارد بتفسيرها وأنا في صلاة، فظهر لي تعلقها بالموقف، وهو أن الحرم كناية عن الوجه الخاص الذي تكلمنا عليه في الموقف، وهو الوجه الإلـهي، والعاصي العائذ بالحرم هو النفس العاصية، والمحاصر المخاطب لها هو أسماء الانتقام والقهر. والمقصود من ذلك أن لا تغتر نفوس الثقلين بأن لها وجهًا من الله ـ تعالى ـ فتترك الأوامر المشروعة وتقتحم النواحي الموضوعة

(١) رواه أحمد في المسند عن عدي بن حاتم ونص الحديث هو عن عدي بن حاتم قال: قلت: يا رسول الله إن أبي كان يصل الرَّحم ويفعل كذا وكذا، قال: «إن أباك أراد أمرًا فأدركه»، ـ يعني الذكر ـ. قال: قلت: إني أسألك عن طعام لا أدعه إلا تحرجًا؟ قال: «لا تدع شيئًا ضارعت فيه نصرانية». قلت: أرسل كلبي فيأخذ الصيد وليس معي ما أذكّيه به فأذبحه بالمروة والعصا؟ فقال رسول الله ﷺ: «أمِرّ الدم بما شئت واذكر اسم الله عزّ وجلّ».

فتهلك وتشقى كما هلكت وشقيت بذلك الغرور طوائف ملحدة من الحلولية والاتحادية الإباحية. فانظر ما أعجب هذا الرمز والوعظ وأدقه وأخفاه وألطفه وأرقه:

﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزَاب: الآية ٤].

* * *

## الموقف الثامن والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى**: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: الآية ١٩].

اعلم أن العلم المأمور به هو العلم بألوهية الإلـه، واختصاصه بمرتبة الألوهية لا العلم بذات الإلـه، فإن العلم بذات الإلـه محال، إذ العلم يقتضي الإحاطة بالمعلوم، والإحاطة بذاته محال، وإن كانت الذات تدرك من بعض الوجوه فلا يحاط بها. وليس للعقل مدخل في الكلام على الذات بوجه ولا حال، والخوض بالعقل فيما إدراكه محال تعب من غير طائل ووبال. وقد أراحنا الله ـ تعالى ـ برحمته من ذلك فقال:

﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٢٨].

أي يحذركم الخوض بعقولكم في نفسه وذاته، فلا يخبر عن ذاته إلا هو تعالى، أو رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بما يوحيه إليهم، وكل من اقتحم هذا التحذير وتكلم في الذات بالعقل أخطأ. وللعلم بألوهية الإلـه وتوحيده طريقان، **إحداهما**: بالنظر العقلي، وقرره الحق ـ تعالى ـ على ما أدرك من ذلك ووافقه، لكن على حد محدود ووجه مخصوص. لا مطلقًا بينّاه في هذه المواقف، فلينظر في محله وغاية ما أدرك العقل من ذلك أنه رأى أشياء هي كما عنده، فوصف الحق ـ تعالى ـ بها وأدرك أشياء هي نقائص غيره فنفاها عن الإلـه ـ تعالى ـ ونزهه عنها وعن السير، والتحقيق ما أدرك العقل إلا نفسه فإنه ما علم من الإلـه ـ تعالى ـ إلّا ما علم من نفسه وعليه ذاته من نقص وكمال، فقاس الإلـه الحق على ذاته.

**الطريقة الثانية**: هي ما جاءت به الكتب المنزلة وأخبرت به الرسل المرسلة من نعوت الإلـه الحق، ولم يوافق العقل الإلـه فيما أخبر به عن نفسه وأخبرت به رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ الذين هم أعقل الخلق وأعلمهم بالله الذي أرسلهم. فما أعظم جهالة العقل حيث لم يقبل ما أخبر الله به عن نفسه إلا بكره وتأويل مخفي. هذه الكلمة المشرفة التي هي أفضل ما قاله رسول الله ـ ﷺ ـ والنبيون من قبله، وجعلها الشارع تعصم الدماء والأموال إلّا بحقها، وهي (لا إلـه إلا الله، لا معبود إلّا

الله). أي لا معبود في كل صورة عبدت من ملك وأنس وجن وشمس وقمر وكوكب وحيوان وشجر وحجر وطبيعة إلَّا الله، فإنه تعالى الظاهر وتلك الصورة هي مظاهر وتعينات للإلـه الحق والمظاهر والتعينات معدومة في الحقيقة، فليس الوجود إلا للحق الظاهر، سبحانه وتعالى، وليس هناك حلول ولا اتحاد ولا امتزاج فافهم. وكل عابد إنَّما قصد بعبادته وتذلله في نفس الأمر الحقيقة التي بيدها الضر والنفع والعطاء والمنع، وليس ذلك إلَّا للواحد الأحد ـ تعالى ـ فهو المقصود والمراد لكل عابد، سواء عبد العابد معبوده لذاته، كمشركي العجم من مجوسي ومانوي وغيرهم، أو عبده تقربًا إلى الإلـه الحق بعبادته، كمشركي العرب فإنهم قالوا:

﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: الآية ٣].

عظموا الإلـه الحق أن يصلوا إليه بأنفسهم فاتخذوا وسائط تقربهم إليه. وهذا أول دليل على ذكاء العرب وفطنتهم وكرم أخلاقهم وفضلهم على مشركي العجم، ولولا أن الله ـ تعالى ـ سمى العرب مشركين وذمَّهم وتوعدهم لكان لقائل أن يقول شرك العرب غاية الأدب والتعظيم للإلـه ـ الحق ـ فإنهم نزهوه عن القرب منه بأنفسهم فاتخذوا وسائط لذلك وهم عارفون بالإلـه فإنه تعالى يقول:

﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٩﴾ [الزخرُف: الآية ٩].

فقائل (**لا إلـه إلا الله**) قد وحد الكثرة المتوهمة في الصور المتخيلة، بمعنى اعتقد وعرف أن هذه الكثرة اعتبارية لا وجود لها في نفس الأمر، والموجود فيها واحد، وهو الله المقصود بالعبادة، فهي كالكثرة الأسمائية، له تعالى، والمسمى واحد. فقد ورد في الصحيح: «**أن لله تسعًا وتسعين اسمًا**»(١) وورد أيضًا «**بكل اسم سميت به نفسك أو علمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**»(١)

فكما أن كثرة الأسماء لا تقدح في وحدة المسمى، كذلك كثرة الصور التي هي مظاهر وتعينات لا تقدح في وحدة المعبود المقصود بالعبادة من كل عابد فآية:

﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: الآية ١٩].

---

(١) هذان الحديثان سبق تخريجهما.

هو في توحيد الكثرة وإفراد العبودية والذلة والخضوع للواحد الحق ـ تعالى ـ مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٍۚ﴾ [العَنكبوت: الآية ٤٢].

ومثل قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣].

أي قضى وحكم أن لا يعبد عابد إلا إياه تعالى بالقصد والإرادة الحقيقية باطنًا، وإن توجَّهت عبادة المشركين في الظاهر إلى الصور وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: الآية ٥٦].

خلقهم لأجل عبادته والذلة والخضوع له تعالى، فلا يمكن أن يكون منهم غير ماله. وفي الصحيح: «**كلٌ ميسّر لما خلق له**»(١)

فإن قيل: إن بعض الأناسي قد ادعى الألوهة لنفسه كفرعون وأمثاله. قلنا: تلك دعوى باللسان ظاهرًا، وأما باطنًا فإنه يعرف نفسه عبدًا ذليلًا عاجزًا تؤلمه قرصة برغوث وتزعجه عضة ناموس. وقد طبع الله على قلب كل متكبر جبَّار أن لا يدخله كبر ولا جبروت، وإن كان يدعي الكبرياء والجبروتية ظاهرًا، ومع هذا المنزع الغريب لهذه الكلمة المشرفة فإنها تفيد توحيد الإلـٰه المعبود كما هو الإجماع على ذلك، فإن قائلها بهذا المعنى الذي نزعنا إليه يعتقد أن الكثير من حيث المظاهر والتعينات واحد من حيث العين والمرتبة التي هي الألوهية، وما نسب لسيدنا الشيخ الأكبر أن «لا إلـٰه إلا الله» لا تفيد التوحيد، فباطل، وكم من كلام مستقيم وآفته من الفهم السقيم، ولو نسب هذا إلى غيره، كالحنفي لكان له وجه فإنه يقول إفادة كلمة (**لا إلـٰه إلا الله**) التوحيد بالعرف الشرعي لا بالوضع اللغوي، ولما كان هذا الذوق الذي أشرنا إليه في معنى كلمة التوحيد ليس من شأن مَن خاض في الكلام على معنى هذه الكلمة المشرفة من متكلم ونحوي احتاجوا إلى تقدير متعلق فقالوا معنى (**لا إلـٰه إلا الله**): لا معبود بحق إلا الله. لأنهم رأوا كثرة الصور المتوجه إليها بالعبادة والخضوع فظنوا أنها قائمة بأنفسها، وأنه ليس باطنًا حقًا مقومًا لها، وبوجوده صارت موجودة وأن المتوجه إليها بالعبادة عبد باطلًا، فاحترزوا بقولهم بحق عن المعبودات بالباطل لهذا الوهم، وما عرفوا أن تلك الصور المتخيلة باطنها حق، وهو المقصود بالعبادة المتوجه إليه لجلب

---

(١) رواه البخاري، كتاب القدر، باب جفّ القلم على علم الله رقم (٦٥٩٦). ورواه مسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، حديث رقم (٩ ـ ٢٦٤٩).

النفع ودفع الضر عرف ذلك العابد أو جهله:

﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: الآية ٤].

* * *

## الموقف التاسع والأربعون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٠٢].

ما قاله المفسرون في الآية مشهور، ونحن نقول من باب الإشارة: اعلم أن الله ـ تعالى ـ أمر المؤمنين الذين ليس لهم علم نظري ولا كشف رباني أن يفردوا الله اعتقادًا بالضر والنفع والعطاء والمنع، وهو معنى ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٠٢] أي كما يجب أن يتقى. والتقى اسم فعل من اتقيت، كالهدى من اهتديت. ولكلٍّ حق حقيقة كما ورد في الصحيح أنه ـ ﷺ ـ قال لحارثة: «**إن لكل حق حقيقة**»(١)

لما قال له حارثة: أصبحت مؤمنًا حقًا، وحقيقته اتقاء الله حق تقاته، هو أن يتقى من به يتقى به من غيره ولا يتقى منه بغيره، كما قال السيد الكامل ـ ﷺ ـ: «**أعوذ بك منك**»(٢) وقال: «**لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك**»(٣)

فالمتقي الله حق تقاته لا يرى غيرًا ولا سوى يتقى منه أو به، ولا يرى ضارًا ولا نافعًا إلا الله ـ تعالى ـ إذ ما ثم إلا مظاهر أسمائه وتعينات صفاته، وإن كان الله ـ تعالى ـ حذرنا من مظاهر الشر والضر وأمرنا باتقائه كما قال: «اتَّقُوا النَّارَ» وحذرنا

---

(١) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الإيمان، باب في حقيقة الإيمان وكماله ١/ ٢٢٠ حديث رقم (٩٨١). ورواه ابن كثير في تفسيره (٣/ ٥٥٣) طبعة الشعب. والمتقي الهندي في كنز العمال (٣٦٩٩٠) ونص الحديث هو: عن الحارث بن مالك الأنصاري: أنه مر بالنبي ﷺ فقال له: «كيف أصبحت يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمنًا حقًا. قال: «انظر ما تقول فإن لكل قول حقيقة فما حقيقة إيمانك؟» قال: عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري وكأني أنظر عرش ربي بارزًا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغَوْنَ فيها. قال: «يا حارثة عرفت فالزم».

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٣) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب فضل مَن مات على الوضوء رقم (٢٤٧). ورواه مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، حديث رقم (٥٦ ـ ٢٧١٠).

من الشيطان وأمرنا الاستعاذة بالله منه، فليس المراد من ذلك أن نجعله كالمقابل لله ـ تعالى ـ المضاد له كما عليه الجهلة بالله ـ تعالى ـ فإن هذا شرك ولا سيَّما القدرية. رُوِيَ أنه اصطحب مجوسي وقدري في سفر فقال القدري للمجوسي: مالك لا تسلم: فقال المجوسي: إذا أذن الله في ذلك كان. فقال له القدري: إن الله قد أذن إلا أن الشيطان لا يتركك تسلم. فقال له المجوسي: أنا مع أقواهما!! فليس كلُّ مَن قال: (**أعُوذُ بِاللَّهِ بِهِ**) استعاذ ولا تحصن بالله ولا به لاذ، حتى يعلم الله المستعاذ به هو المستعاذ منه، لجمعه الأسماء المتقابلة، كالضار والنافع والمعطي والمانع. فالمتقي الله حقَّ تُقَاتِه لا يرى في الوجود إلَّا الله ومظاهره وتعيناته، فيتقي بأسماء الجمال والرحمة من أسماء الجلال والنقمة قال تعالى:

﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٧٥].

من حيث إنهم سوى وأغيار وخافون منهم، فإن مظاهر أسمائي الجلالية القهرية. إذ لا بد لأسماء القهر والانتقام من مظاهر، كما أنَّه لا بد لأسماء الرحمة والخير واللطف من مظاهر يخلق الله عندها وبها ما يشاء من قهر أو رحمة. فهي كالآلات، والله غني عن العالمين.

* * *

## الموقف الخمسون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ٧٠﴾ [الإسراء: الآية ٧٠].

كرَّم تعالى بني آدم بكرامات كثيرة، أجلها خلق أبيهم آدم بيديه وأولاده منه، وجعل أباهم معلم الملائكة وأستاذهم، وهيَّأ لهم أسباب نيل المراتب العلية والتنقل في المقامات، بخلاف الملائكة فإنهم ليس لهم هذا، إذ ما من ملك إلا له مقام معلوم لا يتعدَّاه. وفضل تعالى آدم وبنيه على كثير ممن خلق، والمستثنى هم الأرواح الذين فوق الطبيعة الصغرى، العقل الأول والنفس الكلية. والمهيمون هم العالون الذين ما أمروا بالسجود لآدم المشار إليهم بقوله تعالى:

﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [صٓ: الآية ٧٥].

الذين ما دخلوا تحت الأمر بقوله:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٣٤].

والمأمورون بالسجود لآدم هم الملائكة الطبيعيون. وجميع الملائكة طبيعيون إلا العالون. فالمأمورون بالسجود هم من جملة المفضولين، والمفضلون هم خواص بني آدم المؤمنون والأولياء، لا مطلق بني آدم الحيوانيين. ثم اعلم أن الله ـ تعالى ـ خلق الخلق فاختار منهم بني آدم على كثير ممن خلق، ثم اختار من بني آدم المؤمنين، واختار من المؤمنين الأولياء، والأولياء على طبقات كثيرة وأنواع مختلفة، وإن جمعتهم صفة الإيمان؛ ذكر الشيخ الأكبر محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ منهم قريبًا من مائة طبقة، واختار تعالى من طبقات الأولياء الملامية واختار من الملامية الأوتاد، واختار من الأوتاد الإمامين اللذين هما كالوزيرين للقطب، واختار من الإمامين الأقطاب والأفراد، فهم في مرتبة واحدة. واختار من الأقطاب الأنبياء، واختار من الأنبياء الرسل، واختار من الجميع سيد الجميع محمدًا ـ ﷺ ـ. وما من أهل مقام من المقامات وطبقة من الطبقات إلّا فيهم فاضل ومفضول، وإن جمعهم المقام كالرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فإنهم متفاضلون لا في المقام الذي أرسلوا منه ولكن من وجوه أخر، وقد يكون المفضول من وجه فاضلًا من وجه آخر هذا في الرسل، وأما غيرهم فقد لا يكون المفضول فاضلًا من وجه آخر، فمن الأولياء من تجمع له الحالات كلّها والطبقات بأجمعها، ومنهم من يحصل من ذلك ما شاء الله مما سبقت به العناية، فالأقطاب والأفراد يعدون في الطبقات كلها، فإذا إذا ارتقى إلى مقام أعلى تنتقل معه العلوم التي هي لازمة لمن دخل ذلك المقام الذي انتقل عنه إلى أعلى منه، وتبقى معه فيسمى الشخص الواحد بأسماء تلك المقامات كلّها، فيكون بدلًا وتدًا إمامًا فردًا قطبًا إلى غير ذلك. فالقطب لا يكون إلّا واحدًا في كل زمان، وهو الذي جمع الأحوال والمقامات، إمّا قطبًا بالأصالة كإدريس ـ عليه السلام ـ فهو القطب الأصيل، وإما بالنيابة عنه كسائر الأقطاب إلى يوم القيامة، وأما الأوتاد فهم أربعة لا يزيدون ولا ينقصون في كل زمان، وهم الوتد والإمامان والقطب وأربعتهم الأوتاد. وقد يقال الأبدال سبعة الوتد والإمامان والقطب ويدخلون معهم ثلاثة آخرين لصفة تجمعهم جميعهم، كالخضر وتد فرد، وكالشيخ الأكبر محيي الدين فإنه من الأوتاد من الأفراد. وهذه المراتب التي لها تعلق وتصرف في الأكوان العلوية والسفلية كانت قبل خلق آدم ـ عليه السلام ـ للملائكة، ولما خلق الله آدم صارت لآدم وأولاده إلى يوم القيامة. وأما الأفراد فلا يحصرهم عدد فيزيدون وينقصون وهم المفردون سموا بذلك لقوله ـ ﷺ ـ سبق المفردون، وفي رواية: طوبى للمفردين، وهم المستهترون بذكر الله ـ تعالى ـ فإنهم لا يدوم التجلّي إلّا لهم، وهم المقربون المشار

إليهم بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾﴾ [الواقعة: الآيتان ١٠، ١١].

وقوله: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [الواقِعَة: الآيتان ٨٨، ٨٩].

وقوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [المطفِّفين: الآية ٢٨].

وفيهم يقال: حسنات الأبرار سيئات المقربين. والأفراد والأقطاب في مرتبة واحدة فلذا كانوا خارجين عن دائرة القطب وتصرُّفه فلا يمدُّهم ولا يستمدُّون منه، فكان لهم شبه بالأرواح المهيمة الكروبيين فإنهم خارجون عن دائرة العقل الأول حيث إنهم وإياه في مرتبة واحدة فلا يتصرَّف فيهم ولا يمدُّهم ولا يستمدُّون منه، فالأفراد المهيمة يأخذون من غير واسطة، فهذا وجه الشبه بين الأفراد والمهيمة، لأن الأفراد مثل المهيمة في الغناء عن العالم وعن أنفسهم غائبون عن غير ما هاموا فيه، فإن الأفراد هم القائمون بالدين الحنفي، وهم الحافظون لأقول رسول الله ـ ﷺ ـ وأفعاله وأحواله ظاهرًا وباطنًا، فالنبي يأخذ علوم الشريعة عن الله ـ تعالى ـ بواسطة الملك، ويأخذ علومًا إلـهية من الوجه الخاص من غير واسطة. والأقطاب والأفراد يأخذون العلوم بواسطة النبي ـ ﷺ ـ ويأخذون علومًا من الوجه الخاص الذي لكل مخلوق، فالأقطاب والأفراد إذا دخلوا الحضرة القدسيَّة لا يرون أمامهم إلا قدم نبيهم، سواء كانوا من هذه الأمة أو من الأمم السابقة. والأئمة من حيث إنهم أئمة يرون أمامهم قدمين، قدم نبيهم وقدم القطب. والأوتاد من حيث مرتبة الوتدية يرون أمامهم ثلاثة أقدام قدم الإمام والقطب والنبي. والأبدال يرون أمامهم أربعة أقدام الوتد والإمام والقطب والنبي والرسول. والنبيُّ قد يكون له العلم المختص بالأفراد وقد لا يكون له، فموسى ـ عليه السلام ـ وقت اجتماعه بالخضر ـ عليه السلام ـ لم يكن له علم الأفراد، ولهذا أنكر على خضر ما ظهر منه في المسائل الثلاثة، لأن الخضر كان من الأوتاد والأفراد، وجميع الأوتاد الذين بعده هم نوابه، وليس هو من الأنبياء أهل الشرائع. والأفراد ينكر عليهم ولا ينكرون على أحد، فتميز النبي من الفرد بالإنكار وعدمه. ولقد غلط من نسب إلى الشيخ الأكبر محيي الدين القول بنبوُّة الخضر المطلقة، كيف وقد قال ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثالث والسبعين في أول جواب عن أسئلة الترمذي: منزل القربة بين الصديقية ونبوُّة الشرائع، فلم يبلغ التشريع من النبوة العامة ولا هو من الصديقين الذين هم أتباع الرسل، لقول الرسل وهو مقام

المقربين وتقريب الله إياهم على وجهين وجه اختصاصي من غير تعمل كالقائم في آخر الزمان وأمثاله، ووجه آخر من طريق التعمل كالخضر وأمثاله. وقال في جواب السؤال الثاني عشر: ومنهم مَن كان سيره فيه بأسمائه، فهو صاحب سير منه، وإليه وفيه وبه، فهو سائر في وقوفه واقف في سيره، والخضر والأفراد من هذا المقام. وقال في الباب السادس ومائتين: فلا يقع التجلّي في أنوار الأرواح إلّا للأفراد، ولهذا قال الخضر لموسى: ﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ [الكهف: الآية ٦٨].

لأنه من الأفراد. والأنبياء يقع لهم التجلي في أنوار وأرواح الملائكة، وليس للأفراد هذا التجلي، بل هو مخصوص بالأنبياء والرسل، وهو قول خضر: «أَنْتَ عَلَى عِلْمٍ عَلَّمَكَهُ اللَّهُ لَا أَعْلَمُهُ أنا» لأنه ليس له هذا التجلي الملكي، ثم نبهه على أنه ما فعل عن أمره، فإنه ليس له أمر ولا هو من أهل الأمر، وهو مقام غريب في المقامات. وقال في الباب الثلاثين: لو كان الخضر نبيًا لما قال له:

﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا﴾ [الكهف: الآية ٦٨].

ولما علم خضر أن موسى ـ عليه السلام ـ ليس له ذوق في المقام الذي هو الخضر عليه، كما أن الخضر ليس له ذوق في المقام الذي هو موسى عليه افترقا وتميَّز بالإنكار. وقال في الباب السادس والأربعين: فالشرائع كلها علوم وهبية، وممن حصل علوم وهب مما ليس بشرع جماعة قليلة من الأولياء، منهم الخضر على التعيين. وقال في الباب الحادي والستين ومائة: قد أنكر أبو حامد الغزالي مقام القربة الذي بين الصديقية والنبوة، والحق أن مقام الخضر بين الصديقية والنبوة. وقال في الباب العشرين وثلاثمائة: فالعبد العارف لا يبالي ما فاته من النبوة مع بقاء المبشرات عليه، إلا أن الناس يتفاضلون فيها، فمنهم من لا يبرح في بشراه في الوسائط، ومنهم من يرتفع عنها كالخضر والأفراد، فلهم المبشرات بارتفاع الوسائط وما لهم النبوات. وقال في الباب التاسع والأربعين: فلو وقع التجلّي في صورة الخمر وظهر هذا العلم في العموم ولم يكن الإنسان في طبيعته ومزاجه على مزاج أهل الجنة لظهرت الأسرار بإظهاره إياه فأدَّى ظهورها إلى فساد لقوة سلطانه في الالتذاذ والابتهاج والفرح ومغيب حكم العقول عن شاربه. ولهذا ضرب الله مثلًا فيمن حصل له هذا التجلي في الدنيا ولم يظهر عليه حكمه، مثل الأنبياء وأكابر الأولياء، كالخضر والمقربين من عباده. وأما قوله ـ رضي الله عنه ـ في الباب العاشر وثلاثمائة: فما بقي للأولياء اليوم بعد ارتفاع النبوة إلا التعريف وانسدت أبواب الأوامر الإلـهية والنواهي، فمن ادعاها بعد محمد ـ ﷺ ـ فهو مدع شريعة أوحى بها إليه سواء وافق شرعنا أو خالف وأما في

غير زماننا قبل محمد ـ ﷺ ـ فلم يكن تحجير. ولذلك قال العبد الصالح خضر ـ عليه السلام ـ: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِىۚ﴾ [الكهف: الآية ٨٢].

فإن زمانه أعطى ذلك وهو على شريعة من ربه. وقد شهد له الحق بذلك عند موسى وعندنا، وزكّاه. فمراد سيدنا الشيخ محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ بهذا أن قول الخضر: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِىۚ﴾ [الكهف: الآية ٨٢].

دعوى نبوة، ولم يكن دعوى النبوة محجورًا في ذلك الزمان، فلم ينكر عليه موسى ـ عليه السلام ـ قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِىۚ﴾ [الكهف: الآية ٨٢].

والخضر يريد بذلك نبوُّة الولاية التي هي مقام القربة والفردية لا نبوُّة التشريع التي هي بواسطة الملك بالأمر والنهي، فإن الخضر من أنبياء الأولياء الذين يأخذون من العين التي تأخذ منها الأنبياء المشرعون، وإنما أطلت بنقل كلام الشيخ محيي الدين في مسألة الخضر لأني رأيت من يعتقد خلافه. وأما قول الحافظ بن حجر في جواب له في مسألة الخضر: يلزم أن يكون الخضر نبيًّا لئلا يكون الولي أعلم من النبي، فليس بلازم، إذ اللازم أن يكون النبي أعلم من الولي بالألوهية وما تستحقه ويجب لها. وأما علم الحوادث الكونية فلا فضل فيها. وإن كثيرًا من الأكابر أولياء هذه الأمة أعلم بالمغيبات الكونية كأبي يزيد البسطامي وعبدالقادر الجيلي ومحيي الدين بن العربي وأمثالهم من كثير من أنبياء بني إسرائيل. فاعرف هذا فإنه نافع في مقام النبوُّة العلية المقدار. والمسائل الثلاث التي أظهرها الخضر ـ عليه السلام ـ إنما هي متعلقة بحوادث كونية لا تعلق لها بالألوهية والسلام.

* * *

## الموقف الواحد والخمسون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفُرقان: الآية ٢].

وفي الصحيح: «**كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس**»(١)

سأل سائل قال: طعن بعض الملاحدة في قوله تعالى:

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق: الآيتان ١، ٢].

---

(١) رواه مسلم، كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، حديث رقم (١٨ ـ ٢٦٥٥). ورواه أحمد في المسند عن عبد الله بن عمر، حديث رقم (٥٨٩٨).

من وجوه: **أحدها** أن المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله وقدره أم لا؟ فإن كان الأول فكيف أمر أن يستعيذ بالله منه؟ وذلك لأن ما قضى الله به وقدره فهو واقع، فكأنه تعالى يقول الشيء الذي قضيت بوقوعه فهو لا بد واقع فاستعذ بي منه حتى لا أوقعه!! وإن لم يكن بقضائه وقدره فذلك يقدح في ملك الله وملكوته. **وثانيها**: أن المستعاذ منه إن كان معلوم الوقوع فلا مانع له فلا فائدة في الاستعاذة منه، وإن كان معلوم اللا وقوع فلا حاجة إلى الاستعاذة منه. **وثالثها**: أن المستعاذ منه إن كان فيه مصلحة فكيف رغب المكلف في طلب دفعه ومنعه؟ وإن كان فيه مفسدة فكيف خلقه وقدره؟ فما جوابه على لسان القدم. انتهى.

**الجواب**: اعلم أن إخراج المعدوم من العدم الثبوتي إلى الوجود العيني الخارجي قد يكون لإخراجه من العدم إلى الوجود شرط واحد، وقد يكون له شروط كثيرة، وقد يكون لإخراجه من العدم سبب واحد، وقد تكون له أسباب متعددة، وقد يتوقف إخراجه على انتفاء مانع حسب ما هو عليه ذلك الشيء في ثبوته في العلم الذاتي ووجد الشرط والسبب والمانع مشهور، والقضاء والحكم الإلـٰهي تابع لذلك الثابت في ثبوته بكل ما يتعلق به من شرط أو سبب أو أسباب أو شروط أو مانع وما لا شرط له ولا سبب ولا مانع كذلك. والعلم الإلـٰهي محيط بما يكون من الشروط والأسباب، فيكون المشروط والمسبب وبما لا يكون من المشروط والأسباب فلا يكون المشروط ولا المسبب وبالمانع كذلك تفصيلًا إحاطيًا. فيوجد تعالى الأشياء في العين كما علمها في الثبوت العدمي، فلهذا كان القول الإلـٰهي والقضاء الربَّاني منه ما يقبل التبديل في الظاهر عندنا، وهو في نفس الأمر ما هو تبديل وإنما هو توقف على وجود شرط أو سبب أو انتفاء مانع في علمه تعالى، ومن القول الإلـٰهي ما لا يقبل التبديل وهو ما ليس له شرط ولا سبب ولا مانع كما هو عليه ذلك المعلوم في ثبوته، وقد اجتمع الأمران في فرض الصلاة ليلة الإسراء ففرضت أولًا خمسون صلاة فلما راجع رسول الله ـ ﷺ ـ ربه وسأله التخفيف عن أمته نقص عشرًا ثم عشرًا إلى خمس صلوات. فالقضاء الأول بالخمسين كان مشروطًا بقبول رسول الله ـ ﷺ ـ وعدم سؤاله التخفيف عن أمته، فلما سأل أجيب وقيل له أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي فهي خمس وهي خمسون:

﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: الآية ٢٩].

وهو القول الثاني هو الذي لا يقبل التبديل، إذ ليس له شرط ولا سبب ولا توقف على ارتفاع مانع فمما ذكرناه تظهر فائدة الاستعاذة والدعاء والأمر بذلك بالقصد

الأول هو إظهار الذلة والحاجة والافتقار إلى من بيده ملكوت كل شيء، وهو مقام الكمل من أولياء الله ـ تعالى ـ ومن الناس من يستعيذ ويدعو احتياطيًا فيقول لعلَّ دفع البلاء والضرّ وجلب النفع مشروط بالاستعاذة والدعاء موقوف على سبب الاستعاذة والدعاء وجميع الأسباب على هذا المنحى. قال تعالى حكاية عن نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرۡكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ﴾ [نوح: الآيتان ٣، ٤].

فالأجل الذي يؤخركم عنه هو القضاء الذي يقبل التبديل، وهو مشروط بعبادتهم الله واتقائه وإطاعة رسوله، والأجل الذي يؤخرهم إليه هو القضاء الذي لا يقبل التبديل فلا شرط له ولا مانع. وقال عمر ـ رضي الله عنه ـ في قصة الفرار من الطاعون وقد قال له بعض الصحابة: أتفرُّ من قضاء الله؟ فقال: نفرُّ من قضاء الله إلى قضاء الله. أي نفرُّ لعلَّ فرارنا شرط أو سبب في نجاتنا، إذ من القضاء الإلـٰهي ما يقبل التبديل فإذا لم يكن الأمر كما رجونا فنحن نفر إلى قضاء الله الذي لا يقبل التبديل، وهو ما ليس له شرط ولا سبب. وهذه الجملة كافية في جواب الإشكالين، وأما الإشكال الثالث: فاعلم أن الإلـه لا يكون إلـهًا حتى يكون له صفات رحمة وصفات قهر فيرجى ويخاف فيضر وينفع ويعطي ويمنع، فالألوهة اقتضت لذاتها أن تكون لها الأسماء المتقابلة، والصلاح والفساد إنما هو بحسب القوابل والاستعدادات، فما يكون صلاحًا لزيد قد يكون فسادًا لعمرو، فما يتألم به المحرور يتنعم به المقرور، والعكس. فليس الخير والشر والصلاح والفساد إلَّا بالنسبة للقوابل، والقوابل متباينة متخالفة، فالخير والصلاح مقصود بالذات، والفساد والشر عارض، والحكيم لا يترك الخير الكثير لما يلزم من الشر.

* * *

## الموقف الثاني والخمسون بعد الثلاثمائة

**سأل بعض الأخوان عن قول سيدنا وعمدتنا الشيخ محيي الدين في الباب السادس من الفتوحات: وجعل العالم في الدنيا ممتزجًا مزج القبضتين في العجنة ثم فصل الأشخاص منها فدخل من هذه في هذه من كل قبضة في أختها فجهلت الأحوال، وفي هذا تفاضلت العلماء في استخراج الخبيث من الطيب، والطيب من الخبيث، وغايته التخليص من هذه المزجة وتمييز القبضتين حتى تنفرد هذه بعالمها وهذه بعالمها كما قال الله تعالى:**

﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِي جَهَنَّمَ﴾ [الأنفال: الآية ٣٧].

فمن بقي فيه شيء من المزجة حتى مات عليها لم يحشر يوم القيامة من الآمنين، ولكن منهم مَن يتخلص مِن المزجة في الحساب، ومنهم من لا يتخلص منها إلَّا في جهنم، فإذا تخلص أخرج فهؤلاء هم أهل الشفاعة، وأمَّا من تميَّز هنا في إحدى القبضتين انقلب إلى الدار الآخرة بحقيقته من قبره إلى نعيم أو إلى عذاب وجحيم فإنه قد تخلص، فهذا غاية العالم وهاتان حقيقتان راجعتان إلى صفة هو الحق عليها في ذاته، ومن هنا قلنا: يرون أهل النار معذبًا وأهل الجنة منعمًا، وهذا سرٌّ شريف ربما تقف عليه في الدار الآخرة عند المشاهدة إن شاء الله. وقد نالها المحققون في هذه الدار، فأجبت مازجًا كلامي بكلامه، لأنه من إملائه، وجعل تعالى العالم في الدنيا ممتزجًا شقيه بسعيده، إذ الحقيقة التي وجد العالم عنها ممتزجة جامعة لأحوال السعداء والأشقياء، ومن أجل ذلك مزج تعالى القبضتين في العجنة، القبضة التي قبضها من يمينه وقال، هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، والقبضة التي قبضها من شماله وقال، هؤلاء إلى النار ولا أبالي. ثم فصل تعالى الأشخاص منها، أعني من العجنة، فدخل في هذه السعيد من هذه الشقية من كل قبضة في أختها السعيدة دخلت في الشقية وظهرت بأحوالها والشقية دخلت في السعيدة وظهرت بأحوالها ينشأ عنها من حيث أنه متلبس بأحوال الأشقياء ويموت سعيدًا مؤمنًا وينشأ سعيدًا من حيث أنه متلبس بأحوال السعداء ويموت كافرًا شقيًا فجهلت الأحوال الصحيحة والتبست حيث ظهرت كل قبضة بأحوال نقيضتها. وفي هذا تفاضلت العلماء بالله في استخراج الخبيث من الطيب والطيب من الخبيث لما أعطاهم الله ـ تعالى ـ من النور الكاشف عن بواطن الأشياء وغايته ونهايته، أعني العالم التخليص من المزجة وتمييز القبضتين السعيدة من الشقية حتى تنفرد هذه السعيدة بعالمها عالم السعادة وهذه الشقية بعالمها عالم الشقاء كما قال تعالى:

﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِي جَهَنَّمَ﴾ [الأنفال: الآية ٣٧].

فمن بقي فيه شيء من المزجة حتى مات عليها فإن كان فيه شيء من أحوال السعداء وأحوال الأشقياء لم يحشر يوم القيامة من الآمنين الذين لا يوقفون للحساب، ولكن منهم من يتخلص من المزجة في الحساب فيكون حسابه تخليصه

من المزجة، فيتبين أنه من قبضة السعداء، ومنهم من لا يتخلص منها، أعني المزجة، إلَّا في جهنم تخلصه النار كما تخلص الفضة والذهب من الزغل، فإذ تخلص أخرج في زمان قصير أو طويل، وهؤلاء هم أهل الشفاعة الذين تشفع فيهم الأنبياء والأولياء والملائكة وغيرهم من الشفعاء. وأما مَن تميَّز هنا في الدار الدنيا في إحدى القبضتين السعيدة أو الشقية بأن مات مؤمنًا لا ذنب له ولا تبعة، أو مات كافرًا مشركًا انقلب إلى الدار الآخرة بحقيقته التي هو عليها: فإن السعداء مخلوقون من النعيم والأشقياء أهل النار الذين هم أهلها مخلوقون من الجحيم، إلى النعيم إن كانت حقيقته من النعيم، أو إلى عذاب وجحيم، إن كانت حقيقته من الجحيم، فإنه قد تخلص من المزجة في الدنيا. فهذا غاية العالم، وهاتان حقيقتان السعادة والشقاوة راجعتان إلى صفة هو الحق عليها في ذاته، وهي القيومية، فإنه المقوم للعالم القائم على كل نفس بما كسبت من سعادة وشقاوة، والعالم كله له نفس ومن هنا قلنا: يرونه أهل النار معذبًا، وأهل الجنة منعمًا، فإنه كما يشهده أهل الشهود في الدنيا خلقًا قائمًا بحق وحقًا ظاهرًا بخلق، فإن كون العالم وجود الحق لا غير، ووجود الشيء لا يمتاز عن عينه، فلا يحس الجسم محسوسًا إلا أدركه الروح الحيواني حسًا وأدركه الروح الناطق خيالًا، واتصل بالرحمن كشفًا وعلمًا. وهذا سرٌّ شريف يجب ستره ويتأكَّد لكتمه ويحرم كشفه لغير أهله في الدنيا، وربما يقف عليه في الدار الآخرة لكشفه الغطاء عن الجميع عند المشاهدة إن شاء الله، وقد نالها المحققون في هذه الدار.

وسألني أيضًا شرح قول سيدنا وقدوتنا المذكور في الباب الثامن عشر: وأما قدر علم التهجد، فهو عزيز المقدار، وذلك أنه لما لم يكن له اسم إلٰهي يستند إليه كسائر الآثار عرف من حيث الجملة، ثم قال: فامعن النظر في ذلك فرأى نفسه مولدًا من قيام ونوم، ورأى النوم رجوع النفس إلى ذاتها وما تطلبه، ورأى القيام حق الله ـ تعالى ـ عليه، فلما كانت ذاته مركبة من هذين الأمرين نظر إلى الحق من حيث ذات الحق فلاح له أن الحق إذا انفرد بذاته لذاته لم يكن العالم، وإذا توجّه إلى العالم ظهر عين العالم لذلك التوجه، فرأى أن العالم كله موجود عن ذلك التوجه المختلف النسب، ورأى التهجد ذاته مركبًا من نظر الحق لنفسه دون العالم، وهو حالة النوم للنائم، ومن نظره إلى العالم وهو حالة القيام لأداء حق الحق عليه، فعلم أن سبب وجود عينه أشرف الأسباب حيث استند من وجه إلى الذات معراة عن نسب الأسماء التي تطلب العالم إليه، فأجبت كذلك.

وأما علم التهجد نفسه لا المتهجد فهو عزيز المقدار، وذلك أنه لما لم يكن له أي التهجد اسم إلـهي يستند إليه كسائر الآثار الكونية، وقد تقرَّر أن كل حقيقة لا بدَّ أن تستند إلى حقيقة إلـهية عرف التهجد من حيث الجملة أنَّ ثم أمرًا غاب عنه أصحاب الآثار، أي المؤثرات، فلم يعرفوه، فطلب ما هو الأمر الذي غاب عنه الآثار، والأثر، فأداه النظر في هذا الأمر المغيب إلى أن يستكشف عن الأسماء الإلـهية هل لها أعيان وجودية خارجًا؟ أو هل هي نسب؟ حتى يرى رجوع الآثار المتأثرات، هل ترجع إلى أمر وجودي خارجي أو عدمي عقلي؟ فلما نظر رأى أنه ليست الأسماء أعيانًا موجودة وإنما هي نسب معقولة، فرأى مستند الآثار إلى أمر عدمي، فقال: التهجد قصارى الأمر أن يكون رجوعي إلى عدمي، فإن الآثار كلها راجعة إلى نسب عدمية. فأمعن النظر في ذلك ورأى نفسه مولدًا من قيام ونوم، فإن حقيقة التهجد النوم ثم القيام ثم النوم ثم القيام. ورأى النوم هو رجوع النفس إلى ذاتها منقطعة التدبير للبدن وإلى ما تطلبه من راحة التدبير، ورأى القيام حق الله عليه. فلما كانت ذاته، أي التهجد، مركبة من هذين الأمرين، وهما النوم والقيام نظر إلى الحق من حيث ذات الحق فلاح له أن الحق إذا انفرد بذاته لذاته لم يكن العالم لأن العالم ما كان إلَّا بميل الذات إلى الظهور، وإذا توجه إلى العالم ظهر عين العالم لذلك التوجه، فرأى أنَّ العالم كله موجود عن ذلك التوجه المختلف النسب، ورأى التهجد ذاته وحقيقته مركبة من نظر الحق لنفسه دون العالم، وهو حالة النوم للنائم، فبينهما شبه، ومن نظره إلى العالم، وهو حالة القيام، لأداء حق الحق عليه فعلم التهجد أن سبب التهجد وجود عينه، ومستنده أشرف الأسباب والمستندات من حيث استند من وجه إلى الذات معراة من نسبة الأسماء التي تطلب العالم إليه. فتحقق أن وجوده أعظم الوجود حيث إنه استند إلى الذات وغيره من الكوائن الحادثة استند إلى الأسماء.

* * *

## الموقف الثالث والخمسون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ كُلٌّ يَجۡرِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى﴾ [لقمان: الآية ٢٩].

اعلم أن الموجودات ثلاثة لا رابع لها، موجود لا بداية له ولا غاية، وهو الله ـ تعالى ـ عزَّ شأنه، فهو الأزلي الأبدي، وموجود له بداية ونهاية، وهي الدنيا وما

فيها، فهي لا أزلية ولا أبدية من حيث صور ما فيها، لا من حيث جوهرها. وموجود له بداية ولا نهاية له، وهي الدار الآخرة وما فيها فهي أبدية أزلية. أمَّا بداية الدنيا فهي ثابتة شرعًا وعقلًا عند جمهور العقلاء. وأمَّا نهايتها فهي ثابتة شرعًا وعقلًا عند بعض العقلاء والكتابيين، وهو الأجل المسمى الذي تجري إليه الأكوان الدنياوية. وأمَّا بداية الآخرة فهي ثابتة شرعًا وعند الكتابيين وبعض العقلاء من وجه لا كما عند الإسلاميين، وأما عدم نهايتها، أعني الدار الآخرة فهو ثابت شرعًا، والمراد بعدم نهاية الدار الآخرة هو تجديد الآجال لما فيها فإن الأكوان لها آجال في الدنيا والآخرة مع كون الآخرة لا نهاية لها ولما فيها فلا بد لكل مكون من غاية. والأشياء لا تتناهى وجوداتها فلا تنتهي غاياتها، فإن الله يجدِّد في كل حين أشياء في كل شيء، وكل شيء له غاية فتلك الغاية أجله المسمى. وهذا معنى ما ذكره العارف بالله ـ تعالى ـ عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» في باب الأبد حيث قال: إن كل شيء من الممكنات له أبد، فأبد الدنيا يحول الأمر إلى الآخرة، وأبد الآخرة يحول الأمر إلى الحق ـ تعالى ـ ولا بد أن يحكم بانقطاع الآباد، آباد أهل الجنةَ وآباد أهل النار. ولو دامت وطال الحكم ببقائها، فإن بعدية الحق تلزمنا أن تحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس للمخلوق أن يسايره في بقائه، انتهى.

فالمعنى واحد، غير أن عبارة الشيخ الجيلي فيها تسامح؛ فلذا أنكرها واستعظمها منه الجم الغفير. وقال الشيخ الجيلي ـ رضي الله عنه ـ فيما كتبه على الباب الآخر من الفتوحات المكية ما نصَّه: فلا تحمل كلام الشيخ ـ رضي الله عنه ـ من أن عمر الجنة والنار كذا كذا سنة على ظاهره، بل ذاك من وقت مخصوص إلى وقت مخصوص. ولما كان العالم الأخراوي نسخة من باطن الإنسان وروحه إذ كل منهما نسخة الآخر فكانت الآخرة كالروح الإنسانية باقية ببقاء الله ـ تعالى ـ فلا تتوهم أن الجنة والنار تفنى بحال. وما ورد من أن النار تفنى وينبت في محلها شجر الجرجير إنما ذلك من حيث أقوام مخصوصة، ففناؤها وزوالها فناء مقيد لا فناء مطلق. ولما كانت الدار الدنيا لها ابتداء وانتهاء كان لكل مكون فيها ابتداء وانتهاء. ومن جملة ذلك المراتب المعنوية كالولاية العامة التي هي عبارة عمن تولاه الله بنصرته في مجاهدته الأعداء الأربعة: النفس والهوى والشيطان والدنيا. والولاءة الخاصة بخاصته الخاصة التي هي عبارة عن الورث المحمدي، وإن كان كل وليٍّ ونبيٍّ ورسول إنما يشرب من البحر المحمدي، فليس كل ولي وارثًا محمديًا، والنبوَّة الخاصة التي هي بواسطة الملك يوحي إلى النبي يراه أو ينزل على قلبه، والنبوة العامة

المطلقة المعبر عن أهلها بالأفراد وبأنبياء الأولياء فهنا ولاية عامة وولاية خاصة ونبوة عامة مطلقة ونبوة خاصة مقيدة. فأما الولاية العامة والنبوة المطلقة العامة والنبوة الخاصة المقيدة نبوة التشريع فابتدأت بآدم ـ عليه السلام ـ فهو الولي النبي بنبوة عامة مطلقة ونبوة خاصة بنبوة تشريع، فأما نبوّة التشريع فقد ختمت بمحمد ـ ﷺ ـ فلا نبيٌّ بعده نبوة تشريع. وأما النبوة العامة المطلقة التي لا تشريع فيها، وهي كناية عن مقام القربة الذي بين الصديقية، والنبوة الخاصة نبوُّة التشريع، وهي مقام الأفراد فستختم بعيسى ـ عليه السلام ـ فلا ينالها أحد بعده، فهو آخر أهل مرتبة الفردية، فلا يوجد فرد بعده، فمهما قال الشيخ محيي الدين في الفتوحات أو غيرها من كتبه، عيسى خاتم الولاية المطلقة أو خاتم الأولياء مطلقًا، فالمراد بذلك الولاية بمعنى النبوُّة العامة المطلقة مقام الأفراد كالخضر ـ عليه السلام ـ والشيخ الأكبر محيي الدين ـ عليه السلام ـ وأما الولاية العامة التي تكون بورث آحاد الأنبياء فستختم بخاتمة الأولاد الذي سيولد بالصين ويكون على قدم شيث كما أخبر بذلك الشيخ محيي الدين كشفًا. وأما الولاية بمعنى الإرث المحمدي فقد ختمت بسيدنا الشيخ الأكبر محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ أخبر بذلك في كتبه تلويحًا وتصريحًا نظمًا ونثرًا؛ إلَّا الولاية التي تحصل من ورث سائر الأنبياء فإنها باقية إلى ختم الأولياء ختم الأولاد فلا ولي بعده فإنه قرب القيامة. ولما ذكر سيدنا الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية ختمية الولاية المطلقة على عيسى ـ عليه السلام ـ والولاية الخاصة عليه ـ رضي الله عنه ـ وذكر في الفصوص أن خاتم الأولاد يكون على قدم شيث ـ عليه السلام ـ[1] أشكل ذلك على بعض إخواننا، ويؤيد ما قلناه ويوضح ما ذكرناه قوله ـ رضي الله عنه ـ في الجواب الثاني عشر من أجوبة أسئلة الترمذي ـ رضي الله عنه ـ: فأمَّا ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى ـ عليه السلام ـ فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثًا خاتمًا لا وليَّ بعده نبوَّة مطلقة. كما أن محمدًا ـ ﷺ ـ خاتم النبوة، لا نبوة تشريع وإنْ كان بعده مثل عيسى من أُولي العزم من الرسل وخواص الأنبياء، ولكن زال حكمه من هذا المقام لحكم الزمان عليه الذي هو لغيره فينزل وليًا ذا نبوُّة مطلقة يشركه فيها الأولياء المحمديون، فهو منا وهو سيدنا. فكان أول هذا الأمر نبيٌّ وهو آدم وآخره نبي وهو عيسى، أعني نبوُّة الاختصاص، فكيون له يوم القيامة حشرات حشر معنا وحشر مع الرسل وحشر

(١) انظر: «فص حكمة نفثية في كلمة شيشية» ص (٢٥) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

مع الأنبياء. وأما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلًا ويد. وهو في زماننا اليوم موجود، عرفته سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ورأيت العلامة التي أخفاها الله فيه عن أعين عباده وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المطلقة، لا يعلمها كثير من الناس، يعني خاتم النبوة المطلقة مع الإرث المحمدي، وعيسى خاتم النبوة المطلقة فقط ليس مقرونًا بالإرث المحمدي، ثم قال: وقد ابتلاه الله ـ تعالى ـ بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره من العلم به، كما أن الله ختم بمحمد ـ ﷺ ـ نبوة التشريع. كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الإرث المحمدي، لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي، وبعده فلا يوجد ولي على قلب محمد ـ ﷺ ـ هذا معنى خاتم الولاية المحمدية. وأما ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده ولي فهو عيسى ـ عليه السلام ـ انتهى.

**والحاصل** أن الشيخ الأكبر ختمت به الولاية التي هي الورث المحمدي فإنه كان من الأفراد الذين لهم النبوة المطلقة العامة مضافًا إليها الورث المحمدي، وبه ختم ـ عليه السلام ـ فلا يأتي بعده وارث محمدي. وكان لبعض الأفراد قبله الورث المحمدي والمهدي المنتظر آخر الزمان يكون في الأفراد وليس له الورث المحمدي. وعيسى ـ عليه السلام ـ ختم الولاية المطلقة التي هي النبوة العامة. وكان لفظ الولاية عند الشيخ محيي الدين هي علم بالغلبة على الولاية التي هي النبوة العامة فلذلك يطلقها من غير تقييد. فلا يكون بعد عيسى ولي يحصل له مقام الفردية فلا يوجد فرد بعده، وخاتم الأولاد الذي أخبر به الشيخ الأكبر في الفصوص أنه يولد بالصين[١] هو خاتم الولاية من حيث إنها ولاية، فلا ولي بعده أصلًا، وليس بعده إلا القيامة. وقد زال الإشكال بغير مين وتبين الصبح لذي عينين، والحمد لله رب العالمين.

* * *

## الموقف الرابع والخمسون بعد الثلاثمائة

**أخرج مسلم في صحيحه: أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «استأذنت ربّي عزَّ وجلَّ أن أستغفر لأمّي فلم يأذن لي. واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي».**

(١) انظر نفس المرجع السابق.

اعلم أن منع الله ـ تعالى ـ نبيه ـ ﷺ ـ في الاستغفار لأمه ليس لكونها من الأشقياء الهلكى، كما توهمه بعض العلماء الحمقى، ولكن اقتضت حكمة الحكيم أن يؤخر سعي نبيه ـ ﷺ ـ لأمه إلى يوم القيامة بعد حصول الإيمان لها، وإن كانت من قبل حكمها حكم أصحاب الفترات أخرج البزار في مسنده حديثًا صحيحًا صحَّحه غير واحد من الأئمة ما معناه: «**أنه تعالى يحشر أصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين في صعيد واحد بمعزل عن الناس فيبعث فيهم نبيًا من أفضلهم فتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي فيقول لهم أنا رسول الله إليكم فيقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم فمن أطاعني نجا ودخل الجنة ومن عصاني هلك ودخل النار**». الحديث بمعناه.

ففي هذا الحين والموقف الهائل العظيم يأذن الله ـ تعالى ـ لرسوله ـ ﷺ ـ في السعي لأمه فتستحق الثواب العملي الذي لا تنال الدرجات العلى في الجنان والمقامات الزلفى إلا به، وهو الإيمان، فإنه أعظم الأعمال. لا يقال الآخرة ليس فيها تكليف ولا عمل، لأنا نقول عدم التكليف في الآخرة إنما هو بعد دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار. وأما قبل ذلك فيكون على مقتضى الحديث الذي ذكرناه، والتكليف بالسجود كما قال تعالى:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ﴾ [القَلَم: الآية ٤٢].

وقول النووي ـ رضي الله عنه ـ في شرح هذا الحديث: فيه جواز زيارة قبر المشرك، ليس هذا القول منه خروج عن قول المتكلمين من الأشاعرة بنجاة أصحاب الفترة، فإن من العرب مشركين بلا شك، وإن الله سماهم في القرآن مشركين. ولكنه تعالى تجاوز عنهم وعذرهم بجهلهم لكونهم طال عليهم الأمد وبعد زمان إسماعيل ـ عليه السلام ـ منهم وما بعث الله رسولًا إليهم لتقوم الحجة عليهم، فوعيد الله للمشرك وأنه لا يغفر له إنما هو في غير أصحاب الفترات، فمن بعث الله إليه رسولًا فعاند ولم يوحد أو أحدث في شركه حدثًا عظيمًا كعمر بن لحي وأمثاله فإنه أول من سيب السوايب. وكان عامة العرب يظنون أنهم في ذلك على شيء صحيح فإنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: الآية ٣].

وكانوا يعرفون الله ـ تعالى ـ كما أخبر الله عنهم في غير ما آية من القرآن، وكانوا يلجأون إلى الله في الشدائد دون آلهتهم كما أخبر الله ـ تعالى ـ عنهم بقوله:

﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الأنعام: الآيتان ٤٠، ٤١].

وكانوا يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك، لبيك إلا شريك تملكه وما ملك. وكان العرب يظنون أن ما وجد عليه آباؤهم من اتخاذ الأوثان والأصنام هو من دين إبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ وقد ورد في الصحيح: أن زيد بن عمرو بن نفيل والد سعيد أحد العشرة كان يقوم في قريش ويقول، يا معشر قريش! والله ما منكم أحد على دين إبراهيم غيري، وأنا لا آكل مما تذبحون على اسم أصنامكم(١) وكان ممن وحد الله ـ تعالى ـ بعقله فيبعث أمة وحده كقس بن ساعدة الأيادي وأحزابه، ولا حرج في القول بأن أصحاب الفترة كانوا مشركين مع اعتقاد أنهم غير مكلفين ولا معذبين ومنذ زمن طويل. قال لي وارد: يا للعجب، والدة عيسى ـ عليه السلام ـ اختلف فيها من الصديقية إلى النبوة، ووالدة محمد ـ ﷺ ـ يقال إنها في النار اللهم قنا شر عثرات اللسان وارزقنا حسن الأدب إنك المفضال المحسان.

* * *

## الموقف الخامس والخمسون بعد الثلاثمائة

**الحمد لله حق حمده بي وبه وصلى الله على سيدنا محمد خليله وحبه وعلى آله وصحبه وأهل الله تعالى وحزبه. أمّا بعد:**

فإن أحد إخواني، بل أعزهم أخبرني أنه طالع عدة شروح من شراح الفصوص لسيدنا الشيخ الأكبر ـ رضي الله عنه ـ في فص إسماعيل ـ عليه السلام ـ ولا أحد منهم أبرأ غليله وأزال غليله، وأراد منّي حل ألفاظ هذا الفص بما يفتح الله به، فأجبته مستعينًا بالله ـ تعالى ـ ومستمدًا ممّا أفاضه علينا سيدنا وشيخنا محيي الدين ـ رضي الله

---

(١) رواه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل حديث رقم (٣٨٢٦). ونص الحديث هو: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ لقي زيد بن عمرو بن نُفيل بأسفل بلدح، قبل أن ينزل على النبي ﷺ الوحي، فقُدِّمت إلى النبي ﷺ سفرة فأبى أن يأكل منها، ثم قال زيد: إني لست آكلُ مما تذبحون على أنصابكم، ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه. وأن زيد بن عمرو كان يعيب على قريش ذبائحهم، ويقول: الشاة خلقها الله، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض ثم تذبحونها على غير اسم الله إنكارًا لذلك وإعظامًا له».

عنه ـ في حياته وبعد موته: فإنه ـ رضي الله عنه ـ بضاعتنا التي منها نمير أهلنا هذا، مع قوله ـ رضي الله عنه ـ في مبشرة طويلة أنه لا أحد في شراح الفصوص فهم مراده، ونحن موقنون أنه لا أحد يصل إلى مرماه ـ رضي الله عنه ـ ممن جاء بعده، ولكن كما قيل ما لا يدرك كله لا يترك كله، وإن لم تكن شاة فمعزى، فأقول وبالله القوة والحول:

قول سيّدنا: (**اعلم أن مسمى الله أحديٌّ بالذات كلٌّ بالأسماء**) يعني أما الذات المسماة بالله من حيث هي في مرتبتها الذاتية وتجردها وغناها عن العالمين أحدية لا اسم ولا صفة لها ولا تركيب فيها ولا نسبة لها من النسب ولا اعتبار من الاعتبارات بخلافها في مرتبتها الإلـٰهية فإنها كلّية، أي لها اعتبارات وأسماء ونسب اقتضتها المرتبة الإلـٰهية من حيث يطلبها العالم وتطلبه، فكانت الذات المسماة بالله كلية، فمسمَّى الله كلٌّ، أي كثير بالأحكام، إذ له الأسماء الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، وكل اسم علامة على حقيقة معقولة ليست عين الأخرى، فمسمَّى الله من حيث ذاته له أحدية الأحد، ومن حيث أسماؤه له أحدية الكثرة. كما أن الإنسان واحد في ذاته، وهو يشهد الكثرة من نفسه ووجوده الذي جعله الله الحق دليلًا عليه في قوله: «**من عرف نفسه عرف ربه**»[1]

وما عرف الإنسان نفسه إلَّا واحدًا في كثير، وكثيرًا في واحد، فعرف ربه بصورة علمه بنفسه فليس في الوجود أحديٌّ من جميع الوجوه، فإنه لا يصدر عن الأحد أثر ولا حكم، فالحكم للنسب المنسوب، والمنسوب إليه والنسبة. وبالمجموع يكون الأثر والحكم، فمهما أفرد أحدها دون الآخر لم يكن له أثر ولا حكم.

قول سيّدنا: (**وكل موجود فما له من الله إلَّا ربَّه خاصة يستحيل أن يكون له الكل**)، يعني: أنه لما كان في قوة الاسم الله بالوضع الأول كل اسم إلـٰهي يطلبه العالم صلاحية وفعلًا، وكان من جملتها الاسم الرب، فإنه اسم للحضرة المقتضية للأسماء التي تطلب الموجودات، بيَّن ـ رضي الله عنه ـ أن كل موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان، ليس له إلَّا اسم واحد من الحضرة الربية الإلـٰهية الجامعة، هو ربه، وهو المعبر عنه عن الطائفة العلية بالوجه الخاص، وبه يصل إلى الله إذا صارت إليه الأمور كلها، فلا يراه إلَّا به ولا يسمع كلامه إلا به، وذلك هو الحظ

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

الذي لكل موجود من الله ـ تعالى ـ. فمن المحال أن يكون لمخلوق جميع مـ اشتملت عليه الحضرة الربية من الأسماء، فلكل مخلوق رب، وهو الذي حصل تدبير فيه، وهو الذي يعبده ولا يعرف من الله إلّا هو، وهو العلامة التي يعرف الحق ـ تعالى ـ بها في الآخرة حين تحول الرب في الصور كما ورد في الأحاديث[١] الصحيحة هذ لغير محمد ـ ﷺ ـ فإن ربه الحضرة الجامعة، وكذلك الأنبياء والرسل والورثة من الأولياء كلٌّ على حسب مقامه.

قول سيّدنا: (**وأما الأحدية الإلـهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض. فأحديته مجموع كلُه بالقوة**)، يعني: أن الأحدية التي هي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية، فهي مجلى ذاتي ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيها ظهور ولا قدم لأحد فيها، أي لا سبق لمخلوق، فإن القدم السبق في الأمر شرًا كان أو خيرًا، وحيث كان السبق لا يحصل إلا بالقدم سمي المسبب باسم السبب، ولما كانت الأحدية بهذا الاعتبار الذي ذكرناه كان لا يقال لواحد من المخلوقات معها شيء، أي اسم خاص بذلك الواحد، ولآخر منها اسم آخر خاص بذلك الآخر، لأن أحدية الحق ـ تعالى ـ مجموع كلُه بالقوة، فإنها عين واحدة. والكثرة المتنوعة الحقية والخلقية الجميع موجود فيها بحكم البطون لا بحكم الظهور فهي في المثل تقريبًا:

﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾ [النحل: الآية ٦٠].

كجدار بني من طين وآجر وجص وخشب، فمن ينظر إلى الجدار يرى أحدية ذلك الجدار، وهو مجموع ما بني به، لا أن الجدار اسم لما بني به واجتمع فيه من

(١) ومنها ما رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القيامة: الآية ٢٢]، حديث رقم (٧٤٣٧). وما رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (٢٩٩ ـ ١٨٢) ونص لفظ رواية البخاري موضع الشاهد هو: عن أبي هريرة أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارُون في القمر ليلة البدر»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فهل تضارُون في الشمس ليس دونها سحاب»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة، فيقول: مَن كان يعبد شيئًا فليتبعه فيتبع مَن كان يعبد الشمسَ الشمسَ، ويتبع من كان يعبد القمرَ القمرَ، ويتبع مَن كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها، أو منافِقوها، شك إبراهيم، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه». الحديث.

الطين وغيره، بل على أنه اسم لتلك الهيئة الخاصة بخلاف الاسم الرب فإنه اسم جامع للأسماء التي تطلب الموجودات، كالعليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك ونحوها، فإن كل واحد من هذه الأسماء يطلب ما يقع عليه، العليم يطلب معلومًا، والخالق يطلب مخلوقًا، والقادر يطلب مقدورًا، والمريد يطلب مرادًا، وما أشبه هذا. فيصحُ أن يقال الواحد من المخلوقات اسم من حضرة الأسماء الربية، ولمخلوق آخر اسم آخر من الأسماء الربية، فإن الاسم الرب له معان الملك والمصلح والسيد والمعبود، وكل معنى من هذه المعاني تحته أسماء لا تحصى.

قول سيّدنا: **(والسعيد مَن كان عند ربه مرضيًا)**، وما ثَمَّ إلَّا من هو مرضي عند ربه لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته، فهو عنده مرضي وسعيد. لهذا قال سهل[١]: إن للربوبية سرًّا ـ وهو أنت: يخاطب كلَّ عين ـ لو ظهر لبطلت الربوبية. فأدخل عليه (لو) وهو حرف امتناع لامتناع[٢]، وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلَّا بربِّه. فالعين موجودة دائمًا. فالربوبية لا تبطل دائمًا، يعني: أن السعيد السعادة الخاصة، سواء تقدمها شقاء أم لا، كان الشقاء قصيرًا أو طويلًا، أو السعادة المطلقة من كان عند ربه الخاص به المتوجه على تربيته من الحضرة الجامعة مرضيًا، سواء كان هذا الاسم الخاص بهذا المخلوق من أسماء الجلال والقهر، أو من أسماء الجمال واللطف، فالربُّ الخاص يدبِّر مربوبه حسب مزاج المربوب، لأن الأرواح المدبرة التي هي صور الأسماء الربية إنما ظهرت بصورة مزاج القوابل فلا تتعدى في تدبيرها ما تقتضيه القوابل، وهي الصور المدبَّرة (اسم مفعول) وما ثَمَّ في حضرة الإمكان المربوبة إلَّا من هو مرضي عند ربه الذي يربه، فإنه ما صار ربًا بالفعل إلَّا عند ظهور المربوب فالرب والمربوب منتسبان، أو قل متضايفان، لا ظهور لأحدهما بدون الآخر، كسائر الأمور النسبية والإضافية. وإنما كان كل مربوب مرضيًا عند ربه الخاص به لأن المربوب هو الذي يبقي على الرب ربوبيته. فلو انعدم المربوب وجودًا أو تقديرًا انعدم الاسم الذي يربّه، ولهذا قال سهد بن عبد الله التستري إمام هذه الطائفة وعالمها ـ رضي الله عنه ـ: إن للربوبية سرًّا، والسرُّ هو ما يكتم ويطلق على لبِّ كل شيء وهو (أي السرُّ) أنت يخاطب كل عين من الأعيان، والذوات، المربوبة،

---

(١) هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، له كتاب مختصر في تفسير القرآن وكتاب «رقائق المحبين» المولود سنة ٢٠٠ هـ ـ ٨١٥ م، والمتوفى سنة ٢٨٣ هـ ـ ٨٩٦ م.

(٢) أي تمنع وقوع المشروط لامتناع وقوع الشرط.

لو ظهر وزال هذا السر الذي هو العين المربوبة لبطلت الربوبية، فإنه بزوال أحد المتضايفين أو المنتسبين يزول الآخر ضرورة. فأدخل سهل ـ رضي الله عنه ـ على هذه القضية الشرطية «لو» وهو حرف امتناع لامتناع، فإنه إذا دخل على ثبوتين كـ منفيين فهو لانتفاء الثاني انتفى الأول، وهو أي المربوب لا يظهر ولا يزول، فظهر هنا بمعنى زال فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين من الأعيان المخلوقة إلا بربها الخاص بها الذي تعين لها من الحضرة الربية الإلـهية الجامعة للأسماء والعين المربوبة موجودة دائمًا فإنها بعد خروجها من الدنيا تنتقل إلى البرزخ ثم إلى الدار الأخرى الدائمة، فالربوبية لا تبطل دائمًا.

قول سيّدنا: **(وكل مرضي محبوب، وكل ما يفعل المحبوب محبوب، فكلُّه مرضي، لأنه لا فعل للعين، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت «راضية» بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها، «مرضية» تلك الأفعال لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته، فإنه وفَّى فعله وصنعته حقَّ ما هي عليه:**

﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: الآية ٥٠].

**أي بيَّن أنه أعطى كل شيء خلقه، فلا يقبل النقص ولا الزيادة)**، يعني: حيث كان السعيد السعادة الخاصة من كان عند ربه مرضيًا، وما ثم إلَّا مَن هو مرضي عند ربِّه الآخذ بناصية الماشي به على ما علمه الله منه وأراده به، وبالضرورة إن كل مرضي عنه محبوب، كان كل ما يفعل المحبوب المربوب من حيث نسبة الفعل إلى المربوب شرعًا محبوبًا، فكانت العين المربوبة كلَّها في جميع تصرفاتها وتوجهاتها وتغلباتها وجميع ما ينسب إليها مرضية عند ربها المتعرف فيها الماشي بها على السبيل الذي يريده الله منها، فإنه في نفس الأمر لا فعل للعين المربوبة بل الفعل لربها فيها. فإنما هي كاليهولى لما تقبله من إيجاد الصور فيها، أو كالظرف لما يوجده ربها فيها، فاطمأنت العين وسكنت بعد الاضطراب عندما كشف لها أنه لا فعل لها، وأن الأفعال الظاهرة منها في بادىء الرأي أفعال ربها المدبِّر لها، وهو الاسم الخاص بها، الآخذ بناصيتها، فلا يضاف إليها فعل من الأفعال المحمودة أو المذمومة شرعًا. فكانت العين لذلك راضية بما يظهر فيها، فإن الفعل لا بدَّ له من محل يظهر فيه، وراضية بما يظهر عنها من حيث صورتها من أفعال ربِّها مرضية تلك الأفعال عند ربها، محمودة أو مذمومة، شرعًا لأنها أفعاله لا أفعال العين، وذلك حين كشف لها بأن الفاعل هو الله. وأفعال الله كلها كاملة الحسن، وقبحها ما هو عينها، وإنما هو حكم الله فيها.

ويختلف زمان الكشف لهذا السرِّ، فمنهم من يكشف له في دار الدنيا، ومنهم من يكشف له عند الموت، ومنهم من يكشف له يوم القيامة قبل نفوذ الوعيد، ومنهم من يكشف له بعد نفوذ الوعيد إذا الإنسان في ترقٍّ دائم شقيه وسعيده، فأما السعيد فمعلوم، وأما الشقي فلا يعلم أنه في ترق في أسباب شقائه حتى تناله الرحمة ويقع له الفتح، فيعرف عند ذلك ما ترقى فيه في العلم بالله في تلك المخالفات التي شقي بها. ومن البديهيات أن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته، إذ الأفعال من حيث نسبتها إلى ربها لا قبح فيها، فإن الرب وفَّى فعله وصنعته حق ما هي عليه من الاستعداد الذاتي حال عدمها وثبوتها، فإن الله أخبر وهو الصادق:

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النّساء: الآية ١٢٢].

أنه أعطى كل شيء خلقه واستعداده حالة إيجاده العيني، فلا يقبل شيء كان ما كان النقص في خلقه واستعداده، ولا الزيادة عليه. فالرب يفعل في كل عين حالة إيجادها ما علمها عليه حالة ثبوتها وعدمها، بل هي لا تقبل الزيادة ولا النقصان، وبهذا كانت الحجة البالغة لله على عبيده من كون العلم تابعًا للمعلوم ما هو حاكم على المعلوم فإن قال المعلوم شيئًا يقول له الحق ما علمت هذا منك إلا من كونك عليه في حال عدمك، وما أبرزتك في الوجود إلَّا على قدر ما أعطيتني من ذاتك. فيعرف العبد أنه الحق. لوَّح سيدنا ـ رضي الله عنه ـ بما ذكر من أن كل عبد مرضيٌّ عند ربه، وكل مرضي عند ربه سعيد إلى شمول السعادة وعموم الرحمة في آخر الأمر والمآل إلى النعيم بعد نفوذ الوعيد، وعمارة الدارين مع دوام بقائهما ودوام بقاء أهلهما فيهما. ولا يفهم من كلام سيدنا الرضا بكل مقضي، وإنما الرضا بقضاء الله لا بكل مقضي. وإن رأيت وجه الحق فيه فإنك إذا كنت صحيح الرؤية ترى الحق غير راض عنك فيه ولا يرضى لعباده الكفر فاحذر فإنه زهوق ومزلة أقدام.

قول سيّدنا: **(فكان إسماعيل ـ عليه السلام ـ بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضيًا. وكذا كل موجود عند ربه مرضي. ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيًا على ما بيَّناه أن يكون مرضيًا عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلَّا من كلٍّ لا من واحد. فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه، فهو ربه. ولا يأخذه أحد من حيث أحديته)**. يقول ـ رضي الله عنه ـ: إنما وصف الله ـ تعالى ـ في القرآن إسماعيل ـ عليه السلام ـ بأنه كان عند ربه مرضيًا، وخصَّه بهذا الوصف مع أن كل مخلوق بهذه الصفة

شقيه وسعيده بسبب عثوره واطلاعه ـ عليه السلام ـ من طريق كشفه في طور ولايته على ما بيناه من أن كل موجود ليس له إلَّا ربه خاصة، يستحيل أن يكون له الكل. وأن السعيد من كان عند ربه مرضيًا وما ثم إلَّا مَن هو مرضي عند ربه، وأنه لو زال المربوب زال الرب، والمربوب لا يزول. وأن فعل العين المربوبة هو فعل ربِّها فيها، وأن كل فاعل يحب فعله. وأنه تعالى أعطى كل شيء خلقه. ثم نبه سيدنا ـ رضي الله عنه ـ دفعًا لما عساه يتوهَّم أنه لا يلزم من كون كل موجود مرضيًا عند ربه أن يكون ذلك العبد المرضي عند ربه مرضيًا عند ربِّ عبد آخر، فإن عبد المضل مثلًا لا يكون مرضيًا عند الاسم الهادي، وأن عبد العاصي لا يكون مرضيًا عند رب المطيع، وعبد الاسم المانع لا يكون مرضيًا عند الاسم المعطى، وعلى هذا فقس. وإنما كان هذا الأمر هكذا لأن كل موجود ما أخذ ربه المتعين لتربيته وتدبيره إلَّا من كل، وهي الحضرة الكلية الكثيرة الأسماء المتضادة لا أنه أخذ الربوبية التي هو بها مربوب من واحد وحدة حقيقية، فما تعين لكل عبد من الحضرة الكلية الربية إلا ما يناسبه من الأسماء، إذ الأعيان الثابتة هي صور الأسماء الربية في العلم الذاتي. فكل عين لبست حلة الوجود تعين لها اسمها الذي هي صورته. ولا يأخذ أحد من المخلوقات الرب ـ تعالى ـ من حيث أحديته، فإن الأحدية لا تقبله، إذ لا اسم ولا رسم، لا حق ولا خلق هناك، فإنه لا نسبة بين المخلوق والأحدية الذاتية وإنما النسبة بين الرب والمربوب فكل منهما يطلب الآخر.

قول سيّدنا: (**ولهذا منع أهل الله التجلِّي في الأحدية، فإنك إن نظرته به فهو الناظر نفسه فما زال ناظرًا نفسه بنفسه، وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك، وإن نظرته به وبك فزالت الأحدية أيضًا، لأن ضمير التاء في (نظرته) ما هي عين المنظور، فلا بدَّ من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرًا ومنظورًا، فزالت الأحدية وإن كان لم يرَ إلَّا نفسه بنفسه. ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر منظور**). يعني: أنه لكون كل موجود إنما أخذ ربه الخاص به من الكلِّ فتعيَّن له واحد من كثير ما أخذه من واحد منع أهل الله التجلي في الأحدية لأحد من المخلوقات، إذ الأحدية ذاتٌ محضٌ لا ظهور لاسم فيها، فضلًا عن أن يظهر فيها مخلوق، فهي لذاتها تنفي الغير لمنافاته للأحدية. ولما كانت الأحدية ذاتًا محضًا والذات لا تقييد لها منع أهل الله التجلي الذاتي في غير مظهر. وجميع التجليات الواقعة للعباد في الدنيا والآخرة لا تخرج عن التقيد. فإنه تعالى من حين خلق الخلق ما تجلى إلَّا في رتبة التقييد، فلهذا لا يكون التجلِّي للاسم الله ولا للأحد، وإنما يكون للإلـٰه الرب والرحمـٰن، حيث كان التجلي موضوعًا للرؤية

حصر سيدنا أنواع الرؤية، ومنها كلها منعًا لتجلي الأحدية، وهو قوله: **(فإن نظرته به)** بأن كان هو تعالى عينه بصرك كما ورد في الصحيح: **(كنت بصره)**[١] فهو الناظر نفسه ببصره في صورة غيره. فالبصر من الناظر هدية الحق ـ تعالى ـ إذ عينه حينئذ عين بصرك، فما زال أزلًا وأبدًا ناظر نفسه بنفسه كنت معدومًا أو موجودًا. وهل تصدف أنك رأيته إذا كان الحق بصرك إذا رأيت، أو الحال واحدة في بصره إذا كان في مادة عينك أو بصرك. هذا مشهد من مشاهد الحيرة عند أهل الله ـ تعالى ـ وإن **(نظرته بك)** فقد زالت الأحدية بك، فإن حقيقة الأحد هو الذي لا غير معه، وإن **(نظرته به وبك)** فقد زالت الأحدية أيضًا. فإن التاء التي هي ضمير ما هي عين المنظور إليه، بل هو غير، ولا غير مع الأحدية. فلا بد في **(نظرته به وبك)** من نسبة ما من النسب. اقتضت تلك النسبة الجمع بين أمرين ناظرًا ومنظورًا إليه، فهو ناظر بالنسبة إلى صورة الناظر، ومنظور إليه بالنسبة إلى الصورة التي وقعت بها الرؤية بتجليته فيها. فزالت الأحدية بتعدد الصور وإن كان هذا راجعًا إلى أنه لم يرَ نفسه إلَّا بنفسه في الصورتين ومعلوم أنه تعالى في هذا الوصف ناظر ومنظور:

**تنبيه نبيه:**

إن أهل هذا اللسان الواقفين في ميادين البيان قسموا التجليات إلى تجلٍّ فعليٍّ وتجلٍّ أسمائيٍّ وتجلٍّ صفاتي وتجلٍّ ذاتي، فأما التجلي الفعلي فمعلوم، وكذا التجلي الأسمائي والتجلي الصفاتي. وأما التجلي الذاتي فإنما يعنون به تجلي الحق ـ تعالى ـ للعبد من حيث أنه لا يظهر لذلك التجلي نسبة إلى اسم ولا صفة ولا نعت ولا إضافة، وإنما يعرف أنه تجلي له فقط. ومتى ظهر شيء مما ذكر نسب ذلك التجلي إلى ما ظهر، فالتجلي الذاتي عند الطائفة العلية هو تجلي الذات من حيث الذات الإلـٰهية لا من حيث الذات الأحدية، فإنه محل المحال، ولا يقول به أحد من الناقصين فضلًا عن أهل الكمال. إذ الذات الأحدية هي الوجود المطلق عن الإطلاق والتقييد لا ظهور لشيء معها مما ينافي أحديتها. هذا المراد بالتجلي الذاتي عندهم وإن كان لفظ التجلي الذاتي ربما يوهم شيئًا خلاف المراد.

قول سيّدنا ـ رضي الله عنه ـ: **(فالمرضي لا يصح أن يكون مرضيًا مطلقًا إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه. فَفَضَل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعته**

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

**الحق به من كونه عند ربه مرضيًا، وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها:**

﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: الآية ٢٨].

فما أمرها أن ترجع إلَّا إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل:

﴿رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾﴾ [الفجر: الآيتان ٢٨، ٢٩].

**من حيث ما لهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه ـ تعالى ـ واقتصر عليه ولم ينظر إلى ربٍّ غيره مع أحدية العين: لا بدَّ من ذلك).**

أشار **سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ بهذه الجملة إلى المرضي مطلقًا، وهو السعيد مطلقًا، الذي لا يسبق سعادته شقاء، إذ من كان مرضيًا عند ربه الخاص فقط لا يكون سعيدًا مطلقًا، بخلاف مَن كان عند ربِّه الحضرة الجامعة للأرباب مرضيًا. فأخبر ـ رضي الله عنه ـ أنه لا يصح أن يكون العبد المرضي مرضيًا مطلقًا، فيكون سعيدًا مطلقًا إلا إذا كان يشاهد شهودًا دائمًا، أن جميع ما يظهر به هذا العبد من الأفعال من حيث صورته الظاهرة هو من فعل الراضي بتلك الأفعال في العبد المرضي. فإن الحضرة الربية تتوارد أسماؤها المختلفة الآثار على كل عبد شقي أو سعيد، فتختلف أحوال العبد لاختلاف تأثير الأسماء، وإن كان كل عبد له اسم خاص به إليه مرجعه في شؤونه كلها. فالأسماء الربانية المختلفة الآثار تتوارد على هذا الاسم الخاص، فإن التصريف الرباني الإلـهي يرد من اسم رباني على اسم رباني متعلق بمظهر كياني، فيحرك الاسم الرباني الخاص عبده إلى الأمر الوارد عليه من الحضرة الجامعة، فهو الذي ينفذ ما تطلبه الأسماء مع وحدة العين الذات، فالمرضي مطلقًا هو مَن كان مرضيًا عند الرب الكل الجامع للأرباب، والأرباب مختلفة كاختلاف المربوبين. وكما لا يوجد عبد يشبه عبدًا ويماثله من كل وجه، كذلك لا يوجد ربٌّ يشبه ربًا من كل وجه، فإما أن يكون من أرباب الجمال والرحمة، وإما أن يكون من أرباب الجلال والقبض والقهر لما اقتضته القبضتان. فالمرضي مطلقًا السعيد مطلقًا مَن كان يشاهد هذا الشهود المذكور. ثم اعلم أنه لما كانت الحضرة الربية مختلفة الآثار جامعة للأضداد أثنى تعالى على مَن خافها ووعده بالجنات وأمر بخوفها واتقائها فقال:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: الآية ١].

وقـال: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النّازعَات: الآيتان ٤٠، ٤١].

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝١﴾ [الحَج: الآية ١].

فلا يدري العبد أي اسم يتلقّاه من الحضرة الجامعة من أسماء الرحمة أو من أسماء القهر، فهي تخاف وترجى لذلك ولا أمان لها. والحضرة الجامعة، وإن كانت هي غاية كل طريق والوصول إنما هو إليها فالشأن هو بأيِّ اسم يصل إليها فينفذ في الواصل إليها أثر ذلك الاسم من سعادة ونعيم أو شقاوة وعذاب. فإن الطريقين مبدؤهما واحد ونهايتهما واحدة ومختلفان في الوسط. فقول هود ـ عليه السلام ـ:

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [هُود: الآية ٥٦].

يعني فيما شرع مع كونه آخذًا بنواصي عباده إلى ما أراد بهم، فالكل تحت قبضة الأسماء، فمن خالف الأمر وافق الإرادة ففضل إسماعيل ـ عليه السلام ـ بهذا الشهود والعلم من طور ولايته غيره من الأعيان التي ليس لها هذا الشهود والعلم وبما نعته الحق من كونه عند ربه مرضيًا، وكذلك كل نفس مطمئنة لها هذا المقام في العلم والشهود فإنها مرضية عند ربها مطلقًا. وبهذا العلم والشهود صارت مطمئنة، وقد كانت مضطربة في نسبة الفعل الظاهر منها، هل هو الله وحده، أو للعبد وحده، أو لله من حيث الخلق وللعبد من حيث الكسب، أو هو مشترك بين قادرين لكل واحد منهما نسبة في الفعل لما اطمأنت قيل لها: ﴿ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفَجر: الآية ٢٨].

فما أمرها الحق أن ترجع إلَّا إلى ربها الخاص الذي دعاها إليه، فعرفته من الكل للمناسبة التي بينه وبينها، وبإيجادها كان ربًا، فهو الوجه الخاص لها من الكل، والأسماء الربيَّة أشد طلب لإيجاد المربوبين من المربوبين، لحجة الظهور والتأثير الساريين في الأسماء. وقد كانت العين في الثبوت صورة ربها الخاص فهو يعرفها لذلك دعاها، وعرفته هي لما نظرت صورتها لأن: «**من عرف نفسه عرف ربه**».

ولما أمرها أن ترجع إلى ربها راضية عنه مرضية عنده أمرها أن تدخل في عباده الخصيصين المصطفين المضافين إلى ذاته، إضافة تشريف وتكريم، من حيث ما لهم هذا المقام المذكور، وقوله: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝٢٩﴾ [الفَجر الآية ٢٩].

وهم كل عبد عرف ربه الخاص، ولو نظر إلى رب غيره، وكان أعلى من ربه، ربما لا يكون راضيًا عن ربه على سبيل الفرض، ولما عرف ربه اقتصر عليه ولم ينظر إلى ربِّ غيره. وإن المدد لا يأتي صورة العبد من الحضرة الجامعة إلا بواسطة ربه

الخاص، فلا يمدُّ شيء شيئًا غيره، وإنما المدد يأتي من باطن الشيء إلى ظاهره، فلا يعقل أحد ربه إلا مدبرًا له، ولا عرف إلا هو معرفة شهودية. وأما من حيث العلم فإنه قد يعلم بعض العبيد ربه غيره ومن لازم مقام هؤلاء العبيد المذكورين شهودًا أحدية العين التي الحضرة الربية مرتبتها لا بد من ذلك.

**قول سيدنا** في تمام الآية ﴿وَٱدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾﴾ [الفجر: الآية ٣٠] التي هي سِتْري[١] وليست جنتي سواك فأنت تسترني بذاتك. فلا أُعْرَف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي. فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف. فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها، فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

أشار ـ رضي الله عنه ـ بهذه الجملة على سبيل الترجمة إلى حقيقة النفس الإنسانية بالأصالة، فإن الله خلقها على صورة الله، أو على صورة الرحمٰن، وهي واحدة وحدة حقيقية عددتها الصور الإنسانية لتعدد الصور، فحددت لها أسماء وصفات، فقيل فيها: مطمئنة لوّامة أمّارة... إلى غير هذا. وهي المسماة بالأصالة: بالإنسان الكامل. فإن الله ـ تعالى ـ أول ما تجلى بالنور الذي فتق العماء، كان هذا النور مرآة للتمايز، فتميزت صورته المسماة بصورة الرحمٰن على سبيل الانطباع:

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: الآية ٦٠].

فكان الناظر نفسه في المرآة هو الحق ـ تعالى ـ والمنظور هي صورة الإنسان الكامل، فاستتر الحق وانحجب بظهور النفس الإنسانية الكمالية، لأنها مثل، والمثلان لا يجتمعان. وهذا من أعجب الأمور بالنفس الكمالية الإنسانية، ظهر الحق بها واستتر، فجمع الإنسان بين الحجاب والظهور، فهو المظهر الساتر، يشهد الحق ـ تعالى ـ من ذلك خلقه، ويشهد الإنسان من نفسه ذلك. فالنفس الإنسانية هي الإزار والرداء، فلذا كان الحق ـ تعالى ـ لا يعرف إلا بالنفس الإنسانية، فمعرفته فرع عن معرفتنا بالنفس، إذ هي الدليل عليه، وإن كان وجوده تعالى هو الأصل، فإن الأصل تعالى علم العالم من علمه بنفسه، فلا مظهر لنا إلا هو ولا ظهور لنا إلّا به، فمنه

(١) كذا في بعض نسخ الفصوص، وفي بعضها: «التي بها ستري». وفي بعضها الآخر: «هي سري».

عرفنا أنفسنا، وبنا تحقق ما يطلبه الإلٰه منّا. قال الحق ـ تعالى ـ للإنسان الكامل النفس الإنسانية: «**وكما أني لا أعرف إلا بك كذلك أنت لا تكون إلّا بي**».

وجودك ليس من ذاتك وأنا الوجود الواجب بالذات فنحن به وله، به موجودون وله عابدون، فمن رأى أو علم النفس الإنسانية الكمالية عرف من هي صورته، ولا يعرف الإنسان الكامل إلَّا الله الذي استخلفه، ولا يعرف الله إلَّا الإنسان الكامل، فإنه من نفسه عرف الحق ـ تعالى ـ وما عرف أحد الإنسان الكامل لا ملك ولا غيره. فلم يدركه من المخلوقات سابق ولا لاحق، ولما كان هذا الارتباط بين الحق ـ تعالى ـ وبين النفس الإنسانية الكمالية، يقول الحق: فمن عرفك عرفني. لأن الصورتين متماثلتان، وأنا لا أعرف من حيث الذات، فأنت لا تعرف من حيث أنك الظل القائم بذي الظل، فإن الظل له عين ظاهرة محتدة عما هي ظله، وله حقيقة معقولة قائمة بما امتد منه الظل الظاهر، فإذا دخلت ـ أيها المأمور بالرجوع ـ جنته التي هي ستره، فإن الجنة من الاجتنان، وهو الاستتار. فقد دخلت نفسك مرة ثانية به بك من حيث هو وقد دخلتها أولًا به من حيث أنت منها هنا، معرفتان، المعرفة الأولى: أن تعرف نفسك وربك بربك من حيث أنت حيث يكون الوجود الحق ـ تعالى ـ مظهرًا، فهي مرتبة قرب النوافل المعتبر فيها أن الحق ـ تعالى ـ المتجلِّي كالإلٰه لإدراك العبد المتجلى له، فإن عين العبد باقية. وعليها عاد الضمير في قوله «كنت سمعه وبصره» فيكون العبد مدركًا ومشاهدًا بربه ونفسه موجودة. المعرفة الثانية: أن تعرف نفسك وربك بربك، فيكون الحق ـ تعالى ـ مدركًا (اسم فاعل) بالعبد من حيث الحق لا من حيث العبد. وهذه مرتبة قرب الفرائض المعتبر فيها أن العبد مظهر للوجود الحق، فيكون الحق ـ تعالى ـ كالآلة للعبد المتجلى له فنفوز حينئذ بالكمال المطلق.

**قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

«فأنت عبد وأنت ربٌّ ... لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد ... لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص ... يحله من سواه عقد»

الخطاب لكل إنسان، بما هو إنسان، فإن الحقيقة الإنسانية سارية في كل إنسان، فيقال فيه عبد من حيث أنه مكلف مأمور منهي، ولم يكن الإنسان موجودًا، ثم كان كسائر المخلوقات. ويقال فيه ربٌّ، من حيث أن الله خلقه على الصورة الربانية الإلٰهية وجعله جامعًا بين الصورة الربانية الوجوبية، والنسخة الكونية الإمكانية.

فهو برزخ بين الحق والخلق، وجامع بينهما. فإن البرزخ فيه قوة ما هو برزخ بينهما. فالعالم كله لا يقبل الألوهية. والحق ـ تعالى ـ لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض أوصاف الألوهة. والإنسان له نسبتان: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلـٰهية، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الإمكانية، فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم، فما أشرف الإنسان وما أطهره وما أخسَّه وما أدنسه. إذا كانت الحقيقة الإنسانية في محمد ـ ﷺ ـ وفي أبي جهل وفي موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ وفي فرعون، فإذا كمل الإنسان وتحقق بالحقيقة الإنسانية التحق بالربِّ التحاقًا معنويًا.

قـوله:

لـمـن لـه فـيـه أنـت عـبـد

«مَن» موصولة، وهي واقعة على العالم، وهو كل ما سوى الله ـ تعالى ـ وضمير له يعود على الحق ـ تعالى ـ وضمير فيه يعود على العالم، أي أنت ربٌّ للعالم الذي أنت فيه، عبد الله. فإن الله لما خلق الإنسان الكامل المسمى بالروح الكل فوّض أمر المملكة، وجعل توجهه شرطًا في إيجاد كل موجود، فهو الخليفة عن الرب ـ تعالى ـ والخلافة عن الرب ربوبية، فهو ظاهر بحكم ملك يصرف في الملك بصفة سيده ظاهرًا، فله الأثر الكامل في جميع الممكنات، والمشيئة التامة، فهو إلـٰه في العالم وهو المنزه عن النقائص كلها، فهو في السماء إلـٰه وفي الأرض إلـٰه، لأنه المتصرف في العالم العلوي والسفلي، أفلاك وأملاك، مكّنه الله من إطلاق جميع أسماء الرب عليه، فله أن يدعى بكل اسم رباني، ولا تعطى الأسماء الربانية الإلـٰهية شيئًا إلا بإذنه.

قـوله:

وأنـــت رب وأنـــت عـــبـــد  لمن له في الخطاب عهد

الخطاب عام لكل إنسان كما تقدم. يريد: أن النسبة الربية التي هي إحدى نسبتي الإنسان، هي النسبة الحقيقية الأصلية المتقدمة على نسبة العبودية إليه، إذ الحقيقة الإنسانية قديمة أزلية مقدسة عن الحدوث، ونقائصه. وإنما الحادث ظهورها كما قال: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ٥].

وهو كلام الله القديم، فالحادث إتيانه عندنا، فالربوبية في الإنسان مقدمة على عبوديته، فلذا قدَّم ـ رضي الله عنه ـ ذكر الرب في هذا البيت فقال:

وأنـــت رب وأنـــت عـــبـــد

فإن الإنسان إنما كان عبدًا مربوبًا مقهورًا حتى أخذ الله من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم، مثل الذر متجسدين في صور جسدية نورانية برزخية وأشهدهم على أنفسهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢].

أنت ربُنا ومالكنا، فأخذ عليهم العهد إذا خرجوا من الدنيا أن يكونوا عبيدًا له مربوبين لربوبيته عليهم، فعبودية الإنسان طارئة على ربوبيته، فإن عبوديته ما كانت إلا حين العهد الذي أخذ على آدم وبنيه أزلًا، ولا زمان. ليس عند ربك مساء ولا صباح ولكن التفهيم يقتضي هذا الترتيب.

وقوله ـ رضي الله عنه ـ:

فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد

أشار بهذا إلى أن الحق تعرف لكل مخلوق بوجه من الوجوه الإلـٰهية الربانية، ما تعرف به لغيره، والله وَاسعٌ عَليمٌ، فوجوه المعارف على عدد الخلائق تعدَّدت الأرباب لتعدد الخلائق، فكل مخلوق له ربٌ يعتقده يخالفه غيره من سائر المخلوقات في اعتقاده بربِّه، وذلك لاختلاف أمزجة الخلائق، فما اجتمع اثنان في عقد واحد من كل وجه في الرب ـ تعالى ـ فما عرف أحد إلا نفسه في مرآة الربوبية، فكل أحد تخيل في ربه أنه كذا فعبد ما تخيل. وقد ورد في حديث غريب: «**إن الله خلق نفسه**»[(١)]

إن المراد أنه خلق ما تخيله المتخيلون في مخيلتهم فعبده وهو هو عند كل متخيِّل، فالأرباب المعبودة المتعددة هي المتخيلة، لأن الإلـٰه الذي دعا الشارع إلى عبادته ومعرفته وجاء بأوصافه ونعوته لا يعقل إلا متخيّلًا ولا يدركه أحد على ما هو عليه في ذاته. والاسم الربُ من حيث دلالته بالوضع يعطي أنه هو الذي يسع الاعتقادات كلّها، وإن تباينت واختلفت، فيظهر في نفس كل معتقد بصورة معتقده، فلهذا كان العارفون لا يتقيدون بمعتقد دون معتقد، ولا ينتقدون اعتقاد أحد من المسلمين في ربّه دون أحد، لوقوفهم مع العين الجامعة للاعتقادات. فكانوا كالواقفين على أفواه السكك الموجهة للحضرة الإلـٰهية، إذ هي منتهى كل طريق، فلا يرون طريقًا إلا ونهايته إلى تلك الحضرة. ولولا الشرائع ما كان هناك أمر يعطي الشفاء إذ ما ثَمَّ شيء في العالم إلَّا وهو مستند إلى حضرة إلـٰهية، ولو لم يكن الحق له تعالى

---

(١) تقدم أنه لم نجد لهذا الحديث الغريب أثرًا فيما لدينا من مصادر ومراجع. والمراد نفسه المتخيلة عند المتخيلين لا نفسه التي هي ذاته المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: الآية ٢٨].

هذا السريان في الاعتقادات كان بمعزل، ولصدق القائلون بكثرة الأرباب، أرباب متفرقون. وقد قضى: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يُوسُف: الآية ٤٠].

في كل معتقد إذ هو عين كل معتقد واعتقاد، فما اجتمع اثنان في معتقد واحد من كل وجه، وإن انتسبوا إلى طريقة واحدة من سائر الملل والنحل على تعدادها وكثرتها التي لا يحصيها إلا الله ـ تعالى ـ والعارفون وإن كانوا بهذا العقد في اعتقاد تسريح الرب ـ تعالى ـ وعدم تقييده وقولهم به في صورة كل اعتقاد وإيمانهم بذلك يخافون أن يكون اعتقادهم هذا مثل باقي الاعتقادات في الربِّ ـ تعالى ـ يتخيلون أنهم مع الرب الجامع للاعتقادات، وهم مع ربهم الخاص، فلا يزالون خائفين. فمن عرف الحق بالحق شاهده في كل شيء أو مع كلِّ شيء أو عين كل شيء أو قبل كل شيء أو بعد كل شيء، حسب اختلاف المشاهدات، ومن عرف الحق بنظره وفكره شهده منعزلًا عن العالم بعيدًا عن المخلوقات. ثم اعلم أن جميع عقائد الخلق لا يصح ذوقها إلا لأصحابها، وأما غيرهم فإنما لهم العلم بما استندت إليه عقائد غيرهم من الحقائق الإلـهية. والأذواق كلُّها لا تضبطها عبارة ولا يصحُّ تحديدها في المحسوسات فضلًا عن المعاني الباطنة، فحظ كل إنسان من النظر إلى الرب ـ تعالى ـ في الدار الآخرة إنما هو على قدر ما عنده من وجوه الاعتقادات، فإن حصل على الجميع فحظه ما للجميع من النعيم لكنه نعيم علم لا نعيم ذوق[١]

قول سيّدنا رضي الله عنه: (**فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون، ورضوا عنه فهو مرضي. فتقابلت الحضرتان**[٢] **تقابل الأمثال، والأمثال أضداد لأن المثلين حقيقة لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثمَّ إلا متميز فما ثمَّ مثل، فما في الوجود مثل، فما في الوجود عبد**[٣] **فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه.**

**فلم يبق غير الحق لم يبق كائن**[٤] **فما ثم موصول وما ثم بائن**
**بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلَّا عينه إذ أُعاين)**

---

(١) شرح الأمير عبد القادر الجزائري هذا يفسر أيضًا قول الشيخ الأكبر رضي الله تعالى عنه:
عقد الخلائق في الإلـه عقائدًا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

(٢) في بعض نسخ «الفصوص» «الصورتان».

(٣) في بعض نسخ «الفصوص» «مثل» وفي بعضها الآخر «ضد» وهو الأصح. انظر «فصوص الحكم» فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية ص (٧٧) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٤) في نسخ «الفصوص» «فلم يبق إلا الحق». (انظر المرجع السابق نفس الصفحة).

المراد بالعبيد الذين - رضي الله عنهم - فهم مرضيون ورضوا عنه فهو مرضي، العبيد الذين عرفوا الله حق المعرفة حسب الطاقة البشرية، فكانوا عبيدًا لرب الحضرة الجامعة، فهم المرضيون مطلقًا، ولهم السعادة المطلقة، ولذا قال: (فرضي الله). فذكر الاسم الجامع، فليس المراد بالعبيد هنا كل عبد عرف ربه الخاص فقط، وقد وصف الله نفسه بالرضا عن عبيده في القرآن، وإن لم يبذلوا استطاعتهم في مرضاته كرمًا وفضلًا، فإنه ما قدر أحد الله حق قدره، وأما رضاء العبيد عن الله فمتعلق رضاهم الموجود فرضوا به من الله وعن الله فيه، والموجود كلُّه قليل بالنسبة لما عند الله، فإن كل ما دخل الوجود متناه وما عند الله لا يتناهى ما عندكم ينفد وما عند الله باق لا ينفد، فلذا كان الرضا من الله جهل به وبما عنده، فالعالم يعلم أن الله أعظم وأجل من أن يرضى العبد منه بالقليل، وهو الموجود، فإنَّ يد الله ملأى سحَّاء الليل والنهار لا تغيضها نفقة، فهو تعالى مرضي عنه لا منه، فاللازم للعبد أن يطلب المزيد في كل نفس. وقد ورد في الخبر: «**إذا سألتم الله فعظموا المسألة فإن الله لا يتعاظمه شي**»[(١)]

وقال بعض السادة: القناعة من الله حرمان. ولما قال تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المَائدة: الآية ١١٩].

تقابلت الحضرتان: الحضرة الإلٰهية والحضرة العبدية، فإنه خلقنا على الصورة فجعلنا مثلًا له. ومن حيث جعل تعالى للعبد قدرًا واعتبارًا بذكره رضاء العبد عن سيده في مقابلة رضاء الله عن عبده، فتقابل الربُّ والعبد تقابل الأمثال، أي الذوات المتماثلة، فإن المثل قد يراد به الذات كقولك: مثلك لا يفعل هذا. أي أنت لا تفعل. والأمثال أضداد، أراد بالضد المنافي المتأخر في عدم الاجتماع لا الضد في الاصطلاح، فإن الضدين في الاصطلاح بينهما غاية الخلاف، فأطلق الضدَّ على المثل من حيث أن المثلين حقيقة لا يجتمعان، كالبياضين مثلًا والسوادين إذ لا يتميَّزان. لو فرض اجتماعهما في موضوع واحد، وما ثم في الموجودات الخارجية إلَّا متميز، فالأحدية سارية في كل موجود؛ الحق والخلق فالشيء الذي يتميز به هو أحديته وتميزه:

وفي كل شيءٍ له آيةٌ تدل على أنه واحدُ

---

(١) رواه مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب العزم بالدعاء، ولا يقل إن شئت، حديث رقم (٨ ـ ٢٦٧٩) ولفظه: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا دعا أحدكم فلا يقل: اللهم اغفر لي إن شئت، ولكن ليعزم المسألة، وليعظم الرغبة، فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه».

فآية كل شيء هي أحديته وتميزه. قال أبو نواس ـ رحمه الله ـ لما سمع بهذ البيت لأبي العتاهية: **(وددت أن هذا البيت لي بجميع شعري)** وحيث ثبت التمييز بين الموجودات حقًا وخلقًا ثبت أنه ما ثمَّ مثلٌ في الوجود. ولما انتفت المثلية انتفت الضدِّية، فلا ضدٌّ في الوجود. فإن الوجود حقيقة واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ ولا تتبعض. والشيء الواحد وحده حقيقة لا يضاد نفسه. والمراد بهذا الذات فإنها لا مثل لها ولا ضد، إذ هي عين المتضادات والمتنافيات، فلا غير لها ولا سوى. وأمّا من حيث الألوهية والربوبية فلها ضد وسوى وهو المألوه والمربوب. وقوله:

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن  فما ثم موصول وما ثم بائن

أشار ـ رضي الله عنه ـ بهذا البيت إلى المقام الذي تضمحل فيه أحوال السائرين وتنعدم فيه مقامات السالكين، فيه بيَّن اعتقاد العارفين ومشهد الواصلين، وأنهم لا يرون إلا الحق ـ تعالى ـ وإن خالطوا الناس وعاشروهم، فليسوا معهم، وإن رأوهم لم يروهم من حيث فلا يرون منهم إلا كونهم من جملة أفعال الله، فهم يشاهدون الصانع في الصنعة فلا تحجبهم الصنعة عن الصانع، فلا جمعهم يحجبهم عن فرقهم، ولا فرقهم يحجبهم عن جمعهم. شربوا فازدادوا صحوًا، وغابوا فازدادوا حضورًا. مقامهم كان الله ولا شيء معه، ولم يزل كذلك، ولا يزال كذلك، ولا شيء معه. فالعالم بأسره على تفاصيله وتعداده عندهم إنما هو ظهور الحق في مظاهر أعيان الممكنات بحكم ما هي عليه الممكنات من الاستعدادات، فاختلفت وتميزت، فما في الوجود إلّا الله. وأحكام الأعيان الثابتة معدومة فهي لا هي في الوجود لأن الظاهر أحكامها فهي لا عين لها في الوجود، وأحكامها إنما هي معان ونسب لا موجودة ولا معدومة، ولكن الخيال جسدها في عين الوجود الحق فهي:

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: الآية ٦٠].

مثل الصور الظاهرة في الأجسام الثقيلة، هي لا هي، فكلُّ عين متصفة بالوجود هي لا هي، فالعالم كله هو لا هو، والحق الظاهر بالصور هو لا هو، فهو المرئي الذي لا يرى، فليس الوجود الحقيقي إلا الذات الحق ـ تعالى ـ والعالم كله في الوجود الخيالي. ولما ظهرت أحكام الأعيان الثابتة في الوجود الحق أعطته أسماءها فسمي عرشًا وكرسيًا وعقلًا ونفسًا وطبيعة وملكًا وإنسانًا. وكل هذه الأسماء التي للممكنات إنما هي لعين واحدة، فالمعلوم خلاف المشهود، فإن البصر رأى وشهد فيقول هناك عالم، والعلم وشهود البصيرة، يقول: **(ما ثم إلا الله)** ولا يكذب واحد

منهما فيما يقول ويشهد، فهذه حيرة العارفين، ولا يعلم العالم الممكن المحدث ما هو إلا من علم ما هو قوس قزح وألوانه والحرباء وتلونها، كذلك صور المحدثات واختلافها، فإنك تعلم علمًا يقينًا أنه ما ثمَّ لون ولا متلوِّن مع شهودك ذلك ببصرك، كذلك صور العالم في الوجود الحق، فتقول إن هناك عالم لأنك تشهد ببصرك وما ثم عالم فليس إلا الله المسمى بالخلق، وإذا انتفى كون العالم شيئًا ما مقررًا انتفى أن يكون هناك موصول بالحق أو باين منه، فإنه لا غير ولا سوى، فمن يتصل ومن ينفصل. فبهذا الشهود والمعاينة من عدم العالم في شهود العارف والعالم باق على ما هو عليه وما هو بغير ولا سوى، جاء ببرهان العيان ولا عطر بعد عروس، لا برهان النظر الفكري بترتيب المقدمات وإنتاج النتائج إذا عاين أخبار العارف عن نفسه بهذا الشهود. والمعاينة أنه لا يرى إلا عين الحق إذا عاين شيئًا. يقول المحجوب فيه: إنه غير الله وسوى الله. ثم اعلم أن العارفين في الشهود على طبقات، فالخاصة يرون الوحدة من غير كثرة لا عقلًا. وخاصة الخاصة يرون الوحدة في الكثرة ولا غيرية بينهما. وخلاصة خاصة الخاصة يرون الكثرة في الوحدة. وصفاء خلاصة خاصة الخاصة يجمعون بين الشهودين، وهم في هذا الشهود على طبقات عال وأعلى وكامل وأكمل وأعلى من الجميع من يشهد العين الجامعة مطلقة عن الوحدة والكثرة والجمع بينهما. وأما مشاهدة الحق قبل كل شيء أو بعده أو معه أو فيه فكلها ناقصة لما فيه من التجديد، فالقبلية والبعدية والمعية والظرفية، والكاملون لا ينفون العالم كما ينفيه أهل الشهود الحالي الذين غلبت عليهم مشاهدة الوحدة، ولا يثبتون العالم كما يثبته أهل الحجاب على أنه غير وسوى والحق مباين له منعزل عنه.

**قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ: «ذلك لمن خشي ربه» أن يكون هو لعلمه بالتمييز لما دلنا على ذلك جهل أعيان في الوجود بما أنا به عالم. فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب. ولو لم يقع التمييز لفُسِّر الاسم الواحد الإلـهي من جميع وجوهه بما يفسره الآخر به. والمعز لا يفسر بتفسير المذل إلى مثل ذلك، لكنه هو من وجه الأحدية كما نقول في كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو. فالمسمى واحد: فالمعزُّ هو المذل من حيث المسمى، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته، لأن المفهوم يختلف في الفهم في كل واحد منهما.

الإشارة بذلك إلى الرضاء الحاصل من الربِّ لعبده، ورضاء العبد عن ربه ـ تعالى ـ لمن خشي وخاف وهاب ربه، الحضرة الربية الكلية. فليس المراد (**خشي**

ربه) الخاص به، فإن عبدًا لا يخشى ربه الخاص به، إذ الرب الخاص راض عن عبده على كل حال، والعبد راض عن ربّه الخاص. وما خشي هذا العبد العالم ربه الكلي إلا لعلمه بربّه الكلي، فإن العلم بالرب ـ تعالى ـ يورث الخشية والهيبة والأدب:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: الآية ٢٨].

ولعلم العالم بالرب ـ تعالى ـ وتميزه بالحقائق الربِّية إذ الربُ ربٌ وإن تنزل، والعبد عبدٌ وإن تسمَّى بأسماء ربِّه وتحقَّق بها. وكان الحق ـ تعالى ـ سمعه وبصره وجميع قواه. ومع هذا لا يغفل بون بين العبد والرب، فمن خشية العالم بربه خشية أن يبتليه بما ابتلي به بعض العبيد بأن يجد في نفسه أنه الله فيقول إنه الله، كأصحاب حضرة الجمع، فإنها حضرة تزل فيها الأقدام. أو يقول إنه الله من غير أمر إلـهي ولا باعث يقتضي بهذا القول، وما قالها من الكمل إلَّا بأمر إلـهي، كأبي يزيد وأمثاله ـ رضي الله عنهم ـ أو غلبة حال أو غيبة عن عقل التكليف وأن الأكابر يخافون أن يبدو منهم ما يوجب الاستغفار أو الاعتذار فيطلبون الستر من الله أن يحكم عليهم حال مَن شأنه أن يبدو منهم لحكم ذلك الحال ما ينبغي أن يستر، ولو كان حقًا، إذ ما كل حق يقال. ومن هذا القبيل يكون استغفار المعصومين من الأنبياء والمحفوظين من الأولياء من غير ذنب. وكيف يصح لعبد أن يقول إنه الله ويدعي هذه الدعوة وهو يجوع ويمرض ويتغوط وتزعجه قرصة برغوث أو بعوض؟! قال الشيخ ـ رضي الله عنه ـ عن نفسه: دلنا على التمييز بين الربِّ والعبد وعرفنا ذلك جهل أعيان وذوات غافلة بما أنا به عالم. فقد وقع التمييز بين العبيد بالعلم والجهل والعقل والبله ونحو ذلك. فلولا التمييز بين العبيد لكان ما يعلمه زيد لا يجهله عمرو، والأمر على خلاف هذا. فقد ميز الله كل شيء في العالم بأمر، وذلك الأمر هو الذي ميَّزه عن غيره، وهو أحدية كل شيء، فما اجتمع اثنان فيما يقع به الامتياز، ولو وقع الاشتراك من كل وجه ما امتازت الأشياء حسًا وعقلًا، وإن كان ثَمَّ صفة يقع فيها الاشتراك فلا بد من أحدية تميِّزه وتخصه، وكما وقع التمييز بين العبيد وقع التمييز بين الأرباب الذي هو سبب تمييز العبيد عن بعضهم بعضًا، ولو لم يقع التمييز بين الأرباب لفسر الاسم المعزُّ مثلًا، فإن معناه الذي يعطي العزة للعبيد. فيكون العبد عزيزًا منيع الحمى قاهرًا لمن ناوأه بتفسير الاسم المذل، ومعناه: الذي يجعل العبد ذليلًا مغلوبًا. وهذا لا يصح. لكن الأسماء الإلـهية الربية وإن تكثرت واختلفت معانيها فلها وحدة توحد كثرتها، إذ كل كثرة لا بدَّ لها من وحدة تجمعها كالمعزِّ مثلًا هو المذل من وجه الأحدية الذاتية التي اتحدت فيها الأسماء على وجه البطون من غير كثرة ولا ظهور.

كما نقول في كل اسم من الأسماء الإلـٰهية إنه دليل على الذات العلية المسماة به ودليل على حقيقته ومعناه من حيث ما هو موضوع لذلك المعنى الخاص به. فالمسمى واحد، فالمعز هو المذل من حيث دلالتهما على المسمى، والمعز ليس هو المذل من حيث حقيقته ومعناه الخاص الذي وضع له. لأن المفهوم من كل اسم منهما يختلف في الفهم. والحاصل أن كل اسم من الأسماء الإلـٰهية له اعتبارات: اعتباره من حيث دلالته على الذات العلية، فهو بهذا الاعتبار عين الذات وعين غيره من جميع الأسماء الإلـٰهية، فكل اسم يسمَّى وينعت بجميع الأسماء بهذا الاعتبار، الاعتبار الثاني: اعتبار كونه يدل على معنى مخصوص وحقيقة خاصة وضع لها فهو بهذا الاعتبار غير الذات وغير ما سواه من الأسماء.

**قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق

المراد النهي عن نظر الحق والخلق كنظر العامة، وأعني بالعامة المتكلمين في التوحيد العقلي الذين منعوا تجلي الحق ـ تعالى ـ في الصور. فإنهم ينظرون الحق ـ تعالى ـ منعزلًا عن الخلق بعيدًا منهم بينه وبين مخلوقاته بون بعيد ويظنون أن متعلق علمهم ورؤيتهم إنما هي الحقائق الكلية والنسب وصور الممكنات التي هي آثار النسب. وإن الحق ـ تعالى ـ غير مرئي لهم ولا معلومًا إلا علمًا إجماليًا من كونه مستندهم في وجودهم، والأمر ليس كذلك. فإن التجلي في الصور ثبت شرعًا وكشفًا. فصور المخلوقات جميعها هي صورة الحق ـ تعالى ـ فينظره من ينظره، ويراه في كل صورة من صور المخلوقات. فإنها ليست غير الحق ولا سوى. فمن ينظره تعالى لا ينظره مجردًا عن الصور الخلقية والملابس الممكنة، فحكم الخلق مع الحق حكم الأسماء الإلـٰهية. فكما أنه لا انفكاك بين الحق وأسمائه كذلك لا انفكاك بين الحق ومخلوقاته من حيث مرتبة التقييد والأسماء. وحاصل البيتين الإشارة إلى ما تقرر عند الكمل من أهل الكشف والوجود، أن الوجود الحق مظهر للخلق، والخلق مظهر للحق، فأنت مرآته وهو مرآة أحوالك. وأما غير الكمل فإنه لا ينظر ولا يشهد إلا وجهة واحدة، كل واحد وما أعطاه الحق في كشفه. فوجود الحق ووجود الخلق، أي شيء جعلته مظهرًا أو مرآة فهو كذلك. حضرة الأعيان الثابتة أو وجود الحق ـ تعالى ـ فإما أن تكون الأعيان الثابتة مظهرًا وهو الظاهر فيها بحكم ما هي عليه من

الاستعدادات والأحكام فهو كحكم المرآة في صورة الرائي، فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة، فهو الظاهر في الظاهر بأحكام المظاهر، فهو قوله:

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق

أو يكون الوجود الحق ـ تعالى ـ هو عين المرآة. وأحكام الخلق وهي الأعيان الثابتة تعلَّقت به تعلقًا ظهوريًا تعلق صورة المرئي في المرآة، فترى الأعيان الثابتة في وجود الحق ـ تعالى ـ ما يقابلها منه، ولا ترى ما ترى من حيث ما هي المرآة عينه. فإنما ترى من حيث ما هي عليه. فإن التجلي في المظاهر لا يكون إلا بصورة استعداد العبد، فلا يرى الخلق في مرآة الحق إلا صورة نفسه، ما رأى الحق ـ تعالى ـ مع علمه أنه ما رأى صورة إلا فيه تعالى، فهذا معنى قوله:

ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق

فالتجلي الذاتي في غير مظهر محسوس أو معقول أو متخيل ممنوع. ولا حلول ولا اتحاد ولا امتزاج ولا ولا ولا ولا شيء مما يتوهمه القاصرون. فليس في أحد من الله شيء ولا فيه من خلقه شيء.

قول سيدنا ـ رضي الله عنه ـ:

ونـزِّهه وشبِّهه وقم في مقعد الصدق

اعلم أن للخلق في مشاهدتهم ربهم نسبتين: نسبة تنزيه ونسبة تشبيه. وبكليهما جاءت الكتب الإلـٰهية والأخبار النبوية، فمن شهد التنزيه فقط كالمنزهة من المتكلمين أخطأ، ومن قال بالتشبيه فقط، كالحلولية والاتحادية، أخطأ. ومن قال بالجمع بين التشبيه والتنزيه أصاب. فالعامة في مقام التشبيه، والعقلاء في مقام التنزيه، والعارفون بالله ـ تعالى ـ في مقام التشبيه والتنزيه. جمع الله لخاصته بين الطرفين إذ للحق ـ تعالى ـ تجليات: تجل في مرتبة الإطلاق حيث لا مخلوق، وتجل في مرتبة التقييد بعد خلق المخلوقات، فما ورد في الكتب الإلـٰهية والأخبار النبوية من التنزيه فهو راجع إلى مرتبة الإطلاق. وما ورد فيهما مما يوهم ظاهره عند من لا معرفة له فهو راجع إلى مرتبة التقييد. ومنذ خلق الله ـ تعالى ـ الخلق ما تجلى في مرتبة الإطلاق لمخلوق، لأن تجلي الإطلاق هو تجليه تعالى في ذاته لذاته على الدوام. ولا يكون إلا في حضرة الاسم الله أو الأحد. فمرتبة الإطلاق تعلم أن وراء هذا المقيد شيئًا لا يشهد ولا يعلم من غير إطلاقه، فتجلي الإطلاق هو ما أشعر بعدم المخلوقات، كما أنه تعالى منذ خلق الخلق ما تجلى إلا في مرتبة التقييد، وهي الصورة المنطبعة في نوره

تعالى، فتجلي التقييد كل ما أشعر بوجود الخلق مع الرب ـ تعالى ـ فهو تجليه في الأسماء الإلـٰهية التي تطلب المخلوقات وتطلبها المخلوقات، وفي هذه المرتبة وهذا التجلي يشهد ويحس ويعلم. فالتنزيه المأمور به إذًا أليس هو التنزيه العقلي الذي بإزائه تشبيه فيكون تنزيه يقابله تشبيه، وهذا مما غلط فيه الجم الغفير من العقلاء حيث جعلوا في مقابلة الصفات الكمالية التي هي للحق أضدادًا نزهوه عنها. ومن شرط المتقابلين كون المحل قابلًا لهما معًا على البدل، والحق ليس بقابل لما نزهوه عنه، وإنما ينزه مَن يجوز عليه ما ينزه عنه، وهو المخلوق. والحق نزيه لنفسه لا بتنزيه منزه. فلا يزال المنزه يقول ليس الحق ـ تعالى ـ كذا ولا كذا ولا يكون كذا حتى يشرف على التعطيل، وإن كنا نقول العلم بالسلب علم بالله ـ تعالى ـ في الجملة. وإنما المراد بالتنزيه المأمور به التنزيه الشرعي، وهو انفراد الحق ـ تعالى ـ بذاته وأسمائه وصفاته وكمالاته، كما يستحقه لنفسه. لا باعتبار أن شيئًا ماثله أو شابهه، وهو المشار إليه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١]، وقوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصَّافات: الآية ١٨٠].

فهو تنزيه التنزيه، وهو أصدق التنزيه. كما أن حمد الحمد أصدق الحمد، وكذلك التشبيه المأمور به ليس المراد به التشبيه الذي ضلت به المشبهة، وهو حمل الصفات السمعية الواردة في الكتب الإلـٰهية والأخبار النبوية، التي توهم مشابهته تعالى لخلقه عند من أضله الله على ما يسبق إلى الأفهام، إذ التشبيه اشتراك الشيئين في وصف هو من أوصاف الشيء الواحد في نفسه. وإنما المراد التشبيه الشرعي المشار إليه بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١].

وهو قبول الصفات السمعية والإيمان بها من غير تأويل واعتقاد، إنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١] وإنه تعالى ما خاطبنا إلا بما نعلم وبما هو معروف عند أهل اللسان العربي الذي نزل القرآن به، ولكن لما جهلنا الذات العلية جهلنا نسبة هذه الأشياء إليها، فلا تنسبها إليه تعالى كما تنسبها إلى المخلوق. فهذا تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه. فمن حصل في هذا المقام السنِّي الهني مقام السوى ورجاله أصحاب البرازخ، وكل برزخ فإنه جامع لما هو برزخ بينهما، فليقم فيه ولا يرتحل عنه، فإنه حصل على محل قعود الصادقين، إذ الصدق الإخبار عن المخبر به مع العلم بأنه كذلك وهو صدق تام فإنه مطابق لما في الخارج والاعتقاد معًا.

**قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق

معنى هذا البيت مرتب على ما ذكرناه في معنى البيت الأول، فليس مراد سيدنا ـ رضي الله عنه ـ بما أمر به من الكون في الجمع أو الفرق مع التخيير بينهما الجمع والفرق المصطلح عليهما عند الطائفة العلية، فإن الجمع والفرق بذلك المعنى حالان ناقصان فلا يأمر سيدنا بالكون فيهما مع التخيير بينهما وعدم جمعهما فإنه ـ رضي الله عنه ـ النصوح الشفوق.

**يقول سيّدنا**:

فالجمع والفرق حال ناقص أبدًا فاعدل وكن واحدًا إن كنت إنسانا

فحال الجمع بالمعنى المصطلح عليه يؤدي إلى الزندقة والعياذ بالله، ومن وصاياه ـ رضي الله عنه ـ: إياكم والجمع والتفرقة، فإن الأول يؤدي إلى الزندقة والاتحاد. والثاني تعطيل الفاعل المطلق. وإنما المراد أمر المشاهد أمر تخيير أن يجمع بين الشهودين، فيكون مشاهد الكون الوجود الحق ظاهرًا، ومظهر الأحوال الأعيان الثابتة، ومشاهدًا للأعيان الثابتة من حيث أحوالها ظاهرة، ومظهر للوجود الحق. فالكامل من الرجال يشهد الوجهين وهو الكشف الكامل وبعضهم لا يكشف من ذلك إلا الوجه الواحد والكل صواب والجمع أكمل.

**قول سيّدنا**:

تحزْ بالكل ـ إن كل تبدى ـ قصب السبق

يعني أنك إذا جمعت هذه الأشياء المذكور، وهي نظر الحق ـ تعالى ـ ومشاهدته في الخلق، ونظر الخلق ومشاهدتهم في الوجود الحق، وهو شهود الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة في آن واحد من غير مناوبة، من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، مع جمع التنزيه في التشبيه، والتشبيه في التنزيه، والكون في الجمع والفرق، بالمعنى الذي أراده بالجمع والفرق، فقد حزت قصب السبق في ميدان حلبة المتسابقين إلى كشف الأمور على ما هي إذا تبدت لك هذه الأشياء وظهرت ظهور كشف وعيان.

**قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

فلا تفنى ولا تبقى ولا تفني ولا تبقي

نهى ـ رضي الله عنه ـ السالك عن التشوف بحصول حال الفناء، فإنه وإن كان حصوله لا بتعمل، فالنفوس تتشوف إليه وتطلبه، وعن التعشق بأنه إذا حصل لما في الفناء من تضييع الوقت الذي لا ينبغي أن يصرف إلَّا في المجاهدة لتحصيل العلم بالله ـ تعالى ـ ولما فيه من نقص المرتبة في الآخرة، فإن زمان الفناء الحاصل في الدنيا يفوت مقامًا من المقامات في الآخرة. إذ التجلي في الآخرة يكون على قدر العلم بالله الحاصل في الدنيا، مع أن الفاني لا يشهد في فنائه إلَّا صورة علمه الذي اكتسبه في مجاهدته، فما زاده الفناء عن العالم فائدة، وإن الفاني يفنى عن عبوديته. وكل أمر يخرج العبد عن أصله وحقيقته فما هو من الشرف بمكان. فالدنيا ليست بموطن الفناء في الحق وإنما موطن الفناء والشهود الدار الآخرة، وأما الدنيا فإنها دار عمل وتكليف ومجاهدة، وأما عطف البقاء على المنهي عنه وهو الفناء، مع أن البقاء للحق ثابت لا يزول، فهو نسبة محققة. فإنما ذلك حيث كان الفناء والبقاء حالين مرتبطين، فلا يفنى إلا باق ولا يبقى إلا فان. فالموصوف بالفناء لا يكون إلا في حال البقاء، والموصوف بالبقاء لا يكون إلا في حال الفناء. وإنك لا تقول فنيت عن كذا إلا مع تعقلك من فنيت عنه، ونفس تعقلك إياه هو نفس شهودك إياه، إذ لا بدَّ من إحضاره في نفسك، فالفناء والبقاء متلازمان يكونان لشخص واحد في زمان واحد.

وقوله:

ولا تفني ولا تبقي

لما نهى السالك عن الفناء نهاه أن يفني شيئًا من العالم ويخلي شهوده منه ولا يبقيه، فإن كل شيء في العالم فيه كل شيء، ففي الذرة ما في العالم كله. والفناء والإعدام والإبقاء لله ـ تعالى ـ لا للعبد. والفناء عن العالم أو عن شيء منه يعطي الفاني الأمر على غير ما هو عليه. إذ العالم موجود في نفسه، وهو عند الفاني معدوم فألحقه فناؤه بالجاهلين.

**قال سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ: اجتمعت بهارون ـ عليه السلام ـ وقلت له: يا هارون، إن ناسًا من العارفين زعموا أن الوجود ينعدم في حقهم، فلا يرون إلا الله، ولا يبقى للعالم عندهم ما يلتفتون به إليه. ولا شك أنهم في المرتبة دون أمثالكم. وأخبرنا الحق أنك قلت لأخيك وقت غضبه: فلا تشمت بي الأعداء، وجعلت لهم قدرًا. وهذا حال يخالف حال أولئك العارفين. فقال: صدقوا ما زادوا على ما أعطاهم ذوقهم، ولكن انظر هل زال من العالم ما زال عندهم؟! قلت: لا

قال: نقصهم من العلم بما هو الأمر عليه قدر ما فاتهم فنقصهم من الحق ـ تعالى ـ على قدر ما انحجب عنهم من العالم، فإن العالم كله هو عين تجلي الحق لمن عرف.

وليس الكمال سوى كونه فمن فاته ليس بالكامل
ويا قائلًا بالفناء اتئد وحوصل من السنبل الحاصل
ولا تتبع النفس أغراضها ولا تمزج الحق بالباطل

**قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

ولا يلقي عليك الوحـ ـي في غير ولا تلقي

هذا إخبار منه ـ رضي الله عنه ـ بما هو الأمر عليه في باطنه، وأنه لا يلقي على من يلقي عليه شيء من الأمور الدينية والعلوم الإلٰهية في غير بمعنى مغاير للحق ـ تعالى ـ من حيث غفلتك أنت وعدم حضورك، وأما في نفس الأمر فلا غيرية لشيء من الموجودات، ولا مغايرة للحق ـ تعالى ـ وطرق حصول المغيبات: الإلقاء والوحي والإلهام والنفث والوجود. والذي يختص بالنبي والرسول هو الوحي بوساطة الملك ينزل على قلبه أو يتمثل له رجلًا بحكم مشروع، وأما الوحي بغير أمر مشروع لبعض العبيد بإخبارات غيبية وعلوم إلٰهية يجدها في نفسه لا يتعلق بذلك الإخبار تحليل ولا تحريم فغير ممنوع، بل حاصل. ولكن لانطلق عليه اسم الوحي أدبًا مع منصب النبوة. وعبَّر بالوحي، والمراد ما يوحي به من الأمور الغيبية مجازًا، إذ الوحي حقيقةَ هو الكلام الخفي يدرك بسرعة في ذاته، غير مركب من حروف مقطعة تحتاج إلى تمويجات متعاقبة. فما يلقي على من يلقي عليه بطريق من هذه الطرق لا يلقي عليه من حيث أنه غير وسوى بل الملقي والملقى إليه والإلقاء كله حق عين واحدة، إذ الإلقاء يكون من اسم إلٰهي على اسم إلٰهي متعلق بعين من الأعيان الكيانية، ثم يصل إلى الروح النفس الناطقة، فتعلقه من حيث أنها مظهر. وإذا وقع الإلقاء لظاهر النفس يقع الإدراك للعلوم الظاهرة، وإذا وقع لباطن النفس يكون الإدراك بالبصيرة للحقائق والمعاني المجردة وعلوم الأسرار، وما يتعلق بالآخرة ويلزم الملقى إليه أن يتلقى ما يلقى إليه من حيث أنه مظهر من مظاهر الحق لا يتوجه إلى ما يلقي إليه مع الغفلة والذهول.

قوله: **(ولا تلقي)**. نهي لمن تلقى على أحد شيئًا من العلوم وغيرها مع الغفلة والذهول عن كون الملقى إليه عين الحق ومظهرًا له، وكذلك الملقى. بل يلزم أن

يستحضر أن الملقي، والملقى إليه عين واحدة، السائل والمجيب هذا هو أدب الأدباء الذي أدبهم ربهم.

**قول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

**(الثناء بصدق الوعد لا بصد الوعيد، والحضرة الإلـهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليه[1] بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز.**

﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾ [إبراهيم: **الآية ٤٧**].

**ولم يقل: (ووعيده) بل قال:**

﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ [**الأحقاف: الآية ١٦**].

**مع أنه توعدهم على ذلك. فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد. وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح:**

**فلم يبق إلّا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تعاين**

اعلم أن الثناء هو الذكر بالخير، أو هو الكلام الجميل، أو هو الإتيان بما يشعر بالتعظيم بالقول، أو بالفعل. يستعمل في الخير والشر لحديث: «**مَن أثنيتم عليه بخير وجبت له الجنة ومَن أثنيتم عليه بشر وجبت له النار**»[2]

ولهذا قيده سيدنا بقوله: الثناء المحمود. وعند الجمهور: إطلاق الثناء في الخير حقيقة وفي الشر مجاز. والوعد الترجية بالخير، وما قيل إن الثلاثي من الوعد يستعمل في الخير، والمزيد يستعمل في الشر، يعارضه الحديث الصحيح: «**إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة**»[3]

فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق. وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق. وقد جرت عادة الحق أن يشفع وعده بوعيده في القرآن الكريم

---

(١) في نسخة الفصوص: «عليها». (فصوص الحكم ص ٧٨) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى، حديث رقم (٦٠ ـ ٩٤٩). ورواه النسائي في سننه، كتاب الجنائز، باب الثناء، حديث رقم (١٩٢٩). ورواه أحمد في المسند عن أنس بن مالك حديث رقم (١٢٩٤٣).

(٣) رواه الترمذي في الجامع الصحيح عن عبد الله بن مسعود، كتاب تفسير القرآن، باب ٣، حديث رقم (٢٩٨٨). ورواه ابن كثير في تفسيره (١/ ٤٧٥) طبعة الشعب. والسيوطي في الدر المنثور (١/ ٣٤٨) طبعة دار الفكر بيروت.

لترجى رحمته ويخشى عقابه. ولما كان إخلاف الوعيد وعدم إنجازه مما تتمدح العرب وتفتخر به الأمة الذي نزل القرآن بلسانها وهو ممدوح في كل أمة من الأمم قال الشاعر يثني على نفسه مفتخرًا:

وإنـي إذا أوعـدتـه أو وعـدتـه    لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وما تمدح أحد قط بصدق الوعيد وإنجازه، لهذا كان الثناء المحمود على الله بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، فإن الحضرة الإلهية من حيث تعلقها بالعالم تطلب الثناء المحمود بالذات طلبًا ذاتيًا لا عرضيًا، لارتباطها بالعالم واتصافها بصفات العالم ونعتها بنعوته. وفي الصحيح: «**لا أحد أحب إليه المدح من الله فيثنى عليه بصدق الوعد لا بصدق الوعيد**»(١).

حيث كان الأمر كذلك في العالم، فالوعد حق عليه. أخبر به عن نفسه تعالى. والوعيد حق له. ومن أسقط حق نفسه فقد أتى بالجود والكرم، ولا فضل إلا لمن ترك حقه. ومن استوفى حقه فلا فضل له. وما عاب أحدٌ من الأمم من أسقط حقه وعفا مع القدرة، ولا قال أحد فيمن عفا بعد ما توعد أنه ما صدق. وقد ورد في حديث أنه ـ ﷺ ـ قال: «**من وعده الله على عمل ثوابًا فهو منجز له ومن وعده على عمل عقابًا فهو بالخيار إن شاء عفا وإن شاء عذب**»(٢)

وقال الله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾ [إبراهيم: الآية ٤٧].

ولم يقل ووعيده. بل الآية الأخرى أوضح وأفصح في عدم نفوذ وعيده تعالى فإنه قال: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ [الأحقاف: الآية ١٦].

مع أنه توعدهم على ذلك الذي فعلوه من المخالفة لأمره تعالى. ولا يشك أحد أن عدم صدق الوعيد من أعظم مكارم الأخلاق. وقد أمر الله عباده بمكارم الأخلاق ورغبهم فيها وأثنى عليهم بها ووعدهم الثواب الجزيل عليها. وكيف يأمرهم ويثني عليهم بشيء ولا يفعله؟ وهو يحب الثناء المحمود والمدح أكثر من عباده؟! هذا بعيد

---

(١) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب الغيرة، حديث رقم (٥٢٢٠). ورواه مسلم، كتاب التوبة، باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش، حديث رقم (٣٢ ـ ٢٧٦٠).

(٢) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/ ٢١١) طبعة القدسي. ورواه السيوطي في الدر المنثور (٢/ ١٧٠) طبعة دار الفكر ببيروت. ورواه ابن كثير في تفسيره (٢/ ٢٩٠) طبعة الشعب. ورواه القرطبي في تفسيره (٤/ ٣١٨) طبعة دار الكتب المصرية. ورواه أبو يعلى في مسنده عن أنس بن مالك (٦/ ٦٦) رقم ٣٣١٩).

جدًا. وقد أثنى الله على رسوله ونبيه إسماعيل ـ عليه السلام ـ بأنه كان صادق الوعد وما قال صادق الوعيد. ثم اعلم أن الإمكان الذاتي بمعنى الجواز الفعلي الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، زال في حق الحق ـ تعالى ـ فلا يجوز أن يقال في حق الحق يجوز أن يفعل كذا لما فيه من طلب المرجح، ولا مرجح إلا هو تعالى، فإن فعله للأشياء ليس بممكن بالنظر إليه، ولما زال الإمكان بطل أن يقال: يمكن أن يصدق الحق في وعيده كما يصدق في وعده، وقد أخبر أنه يتجاوز عن سيئاتهم مع أنه توعدهم، فلم يبق إلا صادق الوعد وحده، لا الوعيد. الضمير في وحده يعود على الوعد فيثني عليه بصدق الوعد، وأما الوعيد فلا، فما للوعيد عين قائمة ثابتة تعاين وترى.

**قول سيّدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تَعايَن
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صاين

يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن الأشقياء الذين توعَّدهم الله ـ تعالى ـ بأنهم لا يخرجون من جهنم أبد الآبدين ودهر الداهرين، ولا هي تفنى ولا هم يخرجون منها، وليس أهل النار الذين هم أهلها لا يخرجون بشفاعة ولا غيرها، فهم وإن دخلوا دار الشقاء وهي جهنم، وكانوا من غير غاية ولا نهاية، فإنهم يقيمون فيها على لذة ونعيم وحبور وبسط وابتهاج وسرور لا يقدر قدره إلا الله ـ تعالى ـ الذي رحمهم، كما هم أهل الجنة في جنتهم، غير أن نعيم أهل النار مباين لنعيم أهل جنان الخلد، وإن كان الأمر واحد في الالتذاذ، أهل دار وتنعمهم بدارهم وبما هم فيها، فإنه بعد عموم الرحمة وانقضاء الغضب الإلٰهي لا يحب أهل جهنم الخروج منها، بل يتضررون لو خرجوا، بل يتأذون بما يجد أهل الجنة من النعيم، كما يتضرر الجعل برائحة الورد والمسك، وذلك لأن الله ـ تعالى ـ يجعلهم بعد انقضاء مدة العذاب وسكون الغضب الإلٰهي على مزاج يعطي لساكن تلك الدار النعيم فيها وحصول الضرر بالخروج منها لأنها موطنهم، وفيها خلقوا. ولو كانوا على هذا المزاج الذي صاروا إليه آخر الأمر ما تألموا من جهنم ولا استغاثوا ولا طلبوا الخروج. ونعيمهم فيها من نوع نعيم المحرور والمقرور، فإن نعيم المقرور بوجود النار، ونعيم المحرور بوجود الزمهرير. وكالجرب

الذي يجد اللذة في الحك ودمه يسيل وجلده يتمزق، وحيث زالت الآلام وحصلت اللذة والسرور والملايمة للطبع فلا يبالي بوجود أسباب الآلام وآلات الانتقام من النيران والأغلال والأنكال والحيات والعقارب. فإن صورة جهنم التي هي دارهم بعد عموم الرحمة ورفع الآلام. لكن قبل ذلك لا تتبدل ولا ينقصها شيء من أسباب الانتقام، ولكن التألم ومنافرة الطبع قد ارتفعا فما سمي عذابًا إلا لكونهم يستعذبونه آخر الأمر ويتلذذون به ويتنعمون، هذا بعد عموم الرحمة. وجعلهم على مزاج ملائم لجهنم وما فيها، فالعذاب مشتق من العذوبة في المآل، فتكون جهنم بما فيها صورة عذاب وباطنها لذات وإنعام، كالقشر المرّ الذي يصون اللب وما به الانتفاع، من حيث ما يجدون في أنفسهم. غير أن أهل النار وأهل الجنة وإن اشتركوا وتساووا في وجود اللذات والبسط والسرور والابتهاج، ورضاء كل فريق عن الله بما يجده مما يلائم طبعه، فبينهما تباين عند التجلي. فأهل الجنة يتجلّى لهم في الأسماء التي كانت تربيهم في الدنيا، وهي أسماء حنان وعطف ورحمة ولطف، وأهل النار يتجلى لهم في الأسماء التي كانت تربيهم وتمشي بهم إلى ما يريده الله بهم، والكل أسماء الله ـ تعالى ـ فأهل الجنة وأهل النار يشاهدون الحق ـ تعالى ـ مشاهدة الأسماء كما كانوا في الدنيا وما تصرف مخلوق فيما تصرف فيه إلا عن قضاء سابق وقدر لاحق لا محيص عنه فلا بد له منه. فالكل تحت قبضة الأسماء الإلـٰهية الربية، فمن لم يوافق الأمر وافق الإرادة فيجوز أن يكون أهل النار الذين هم أهلها مرحومون آخر الأمر بعد نفوذ الوعيد، ولا يسرمد عليهم العذاب وعدم الرحمة إلى ما لا نهاية له، إذ لا مكره له على ذلك. وقد أخبرت الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ بأن الغضب الإلـٰهي له نهاية، فكل واحد منهم قال: إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله. وذلك عند سؤال الأمم الشفاعة منهم، وما ثَمَّ نصٌ لا يتطرق إليه الاحتمال في تسرمد العذاب على أهل النار، وإنما هي ظواهر عرضت للاحتمالات والنصوص التي لا يطرقها الاحتمال. إنما وردت في تسرمد نعيم أهل الجنان فلم يبق إلا جواز رحمة أهل النار والحق ـ تعالى ـ أهل الرحمة والمغفرة وأن يقول الحق:

﴿وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: الآية ٤]، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: الآية ٤٣].

* * *

# الموقف السادس والخمسون بعد الثلاثمائة

**سألني بعض الإخوان عن قول سيدنا ختم الولاية المحمدية ـ رضي الله عنه ـ في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة من الفتوحات: «وأما تعلق ذلك بالمشيئة الإلـهية فإنه سر من أسرار الله نبَّه الله عليه في قوله:**

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ [النساء: الآية ١٣٣].

من باب الإشارة إلى غوامض الأسرار لأولي الأفهام أنه عين كل منعوت بحكم من وجود أو عدم ووجوب وإمكان ومحال فما ثم عين توصف بحكم إلَّا وهو ذلك العين».

محصل هذه الإشارة أنه لما كان الوجود الذات من حيث الاسم النور ساريًا في كل نعت ومنعوت وحكم ومحكوم عليه ومحكوم به، مما له عين ثابتة، وما لا عين له إلَّا الاسم، وما ثم إلا هذا، فالوجود ينعت بأنه وجود ذاتي وعرضي ويحكم عليه بذلك، والعدم ينعت بأنه عدم محض أو عدم إضافي. والوجوب ينعت ويحكَم عليه بأنه وجوب ذاتي أو جوب بالغير، والإمكان ينعت ويحكم عليه بأنه مستوى الطرفين لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بمرجح. والمحال ينعت ويحكم عليه بأنه ما لا يتصور في العقل وجوده ولا عين له ثابتة، وأنه في مقابلة الوجود، فمتى تلفظ بالشيء صار اسمه حقيقة وجوده. ولما كان الأمر والشأن هكذا قال تعالى:

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: الآية ١٩].

الخطاب لكل موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان عينيًا أو ذهنيًا أو لفظيًا أو خطيًا، يتعلق الإعدام والذهاب بالمشيئة، وهو لا يشأ، فإنه لو تصرف في شيء من ذلك مما سرى فيه النور الوجودي لكان ذلك التصرف تصرفًا في نفسه وذلك محال. فتعليق الإعدام والذهاب بالمشيئة إشارة إلى أنه عين كل شيء مما تقع عليه عبارة، أو تكون إليه إشارة. فهو لهذا لا يذهب شيئًا ولا يعدمه، وإنما تذهب الأشياء لأنفسها لتجلي الذات الأحدية التي تقتضي عدم ما سواها من الصور. فالأسماء الإلـهية تقتضي وجود الصور. والذات الأحدية تقتضي إعدامها، فالعالم دائمًا بين هذين المقتضيين فله في كل آن خلق جديد وآن وجوده آن انعدامه.

* * *

## الموقف السابع والخمسون بعد الثلاثمائة

**سأل بعض الإخوان عن الحديث الذي في أسد الغابة المروي عن الأسود بن سريع ـ رضي الله عنه ـ قال: «أتيت رسول الله ـ ﷺ ـ فقلت: يا رسول الله، إني قد حمدت ربي بمحامد ومدح وإياك! قال: هات ما حمدت به ربك! فجعلت أنشده. فجاء رجل آدم فاستأذن قال: فقال النبي ـ ﷺ ـ س س. ففعل ذلك مرتين أو ثلاثة. قال: قلت: يا رسول الله، من هذا الذي استنصتني له! قال: هذا عمر بن الخطاب. هذا رجل لا يحب الباطل».**

اعلم أن هذا المادح كان قصده العطاء بمدحه لله ورسوله ـ ﷺ ـ كما هي عادة العرب في تقديم الأبيات أمام حاجتهم، والله ـ تعالى ـ ورسوله أحق بالمدح من غير شركة في مدحهم ورسول الله أسخى وأعلى في أن يستمنح بالمديح، فالباطل صفة المادح لا هو في المدح ولا في الممدوح. وهذا الباطل الذي لا يحبه عمر ليس هو بحرام حتى يقال إن رسول الله ـ ﷺ ـ أحق وأولى أن لا يحب الباطل، وإنما هو خلاف أولى وخسة همة وسفساف وصف وسوء أدب، ورسول الله ـ ﷺ ـ كان يعلم قصد المادح، ولكنه ـ عليه السلام ـ لا يواجه أحدًا بما يكره لشدة حيائه وسعة أخلاقه. وعمر ـ رضي الله عنه ـ كانت الحدة في الله عليه غالبة ومستولية فلم تكن له من الصفة ما برسول الله ـ ﷺ ـ فلو سمع هذا المديح مع قصد المادح الشركة في المديح لأنكره.

* * *

## الموقف الثامن والخمسون بعد الثلاثمائة

**بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدًا يوافي نعمه، ويكافىء مزيده، (باللام لا بالباء) والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على أفضل مِن كل مَن جاء عن الله ـ رضي الله عنه ـ بالأنبياء، وعلى آله وأصحابه وتابعيهم الألباء، أما بعد: فإن الأخ العزيز الذي كان أراد مني، إيضاح ألفاظ الفص الإسماعيلي أراد مني أيضًا إيضاح ألفاظ الفص الشعيبي، فإنه استصعبه وحق له أن يستصعب فإنه جمع مسائل متشعبة كثيرة مستصعبة، فأجبته لذلك مستمطرًا فيض الإلـه الرب المالك وقلت: اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلًا، وأنت تجعل الحزن سهلًا إذا شئت، هذا مع علمي أن ما أذكره في حل ألفاظ سيدنا الشيخ هو كنسبة القشر إلى اللب. وقد رأيت مبشرة عند شروعي في الكتابة على هذا الفص: رأيت إني وقفت على باب بيت فوجدته مغلقًا عليه قفل من**

**حديد ولا مفتاح عليه، فحركت القفل تحريكات فانفتح، فلما دخلت البيت وجدت مفتاحه داخله، وأخذته فتعجبت لذلك. فأوَّلت البيت بالفص الشعيبي وكونه مغلقًا يدل على أنه ما دخله أحد ممن تكلم على الفص الشعيبي، وكوني وجدت مفتاحه في وسطه وأخذته يدل على أني أعطيت الأذن في الدخول لهذا البيت الذي هو الفص الشعيبي.**

قول سيّدنا في (**فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية**)[١]: اعلم أن القلب ـ أعني قلب العارف بالله ـ هو من رحمة الله، وهو أوسع منها، فإنه وَسِعَ الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه: هذا لسان عموم من باب الإشارة، فإن الله[٢] راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه.

يقول ـ رضي الله عنه ـ إن قلب العارف بالله وإن كان مخلوقًا بالرحمة التي وسعت كل شيء، والقلب شيء من الأشياء، فالشيء أعم العام. وهو كل ما يصح أن يعلم ويخبر عنه. فإنه تعالى خلق قلب العارف به وجعله أوسع من رحمته، لأن قلب المؤمن العارف بالله ـ تعالى ـ وسع الحق، كما ورد في الخبر النبوي القدسي: أن الله تعالى يقول: «**ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن الهين الورع**»[٣]

وهذا الخبر وإن ضعفه الحفاظ فقد صحَّحه أهل الكشف، وقيد هذا الوسع بالقلب المؤمن، فهو وسع الخصوص لا وسع العموم كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ تعالى ـ فإن قلب غير المؤمن لا يكون محلًا للمعرفة بالله ـ تعالى ـ فلا يسع الحق ـ تعالى ـ الوسع المخصوص بالعارفين، إذ لا تكون المعرفة به تعالى إلا بتعريفه، لا بحكم النظر العقلي، ولذا قيده سيدنا بقوله (**أعني قلب العارف بالله**) فرحمته ـ تعالى ـ مع اتساعها يستحيل عقلًا لا شرعًا وكشفًا، إذ الكشف لا يخالف الشرع أن تسعه تعالى، فرحمته لا تتعلق به ولا تسعه، فلا يوصف تعالى بأنه مرحوم، وإن كانت منه فلا تعود عليه. وليس المراد بالقلب في الحديث الرباني اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر، فهذا موجود في البهائم، فلا قدر له. وإنما المراد اللطيفة الربانية الروحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي

---

(١) انظر «فصوص الحكم» ص (١٠٥) طبعة دار الكتب العلمية.
(٢) في نسخة «فصوص الحكم» (فإن الحق).
(٣) أورده العجلوني في كشف الخفاء حديث رقم (٢٢٥٤) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

حقيقة الإنسان والمخاطب المعاقب، وقد تحير أكثر الخلق في وجه علاقته بالنفس النباتي الجسماني. ثم اعلم أن هذا الوسع أنواع:

الأول: وسع العلم والمعرفة بالله، إذ لا شيء في الوجود يعقل آثار الحق ويعرف ما يستحقه كما ينبغي، مثل الإنسان فغير الإنسان إنما يعرف ربَّه من وجه دون وجه.

الثاني: وسع الكشف عن محاسن جماله تعالى، فيذوق لذة الأسماء الإلـهية فإذا تعقل علم الله في الموجودات مثلًا ذاق لذتها وعلم مكانة هذه الصفة، وقس على هذا.

الثالث: وسع الخلافة، وهو التحقق بالأسماء الإلـهية حتى يرى ذاته ذات الحق ـ تعالى ـ فتكون هوية العبد عين هوية الحق، فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة. حيث كان القلب هو النور الإلـهي والسر العلي المنزل في عين الإنسان لينظر به إليه. وهو روح الله المنفوخ، فما دام هذا لسان خصوصي. وأما لسان خصوص الخصوصي فهو أن قلب العبد العارف عين هوية الحق، فما وسعه غيره فإن روحه المنفوخ في آدم هو عين ذاته ما هو غيره، فما وسع الحق إلا الحق. فهو تعالى دار الموجودات وعين قلب عبده المؤمن العارف دارٌ له.

**يقول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

فمن كان بيت الحق فالحق بيته فعين وجود الحق عين الكوائن

ومما تقدم من كون رحمته ـ تعالى ـ لا تسعه وأنه راحم لا مرحوم، ولا حكم للرحمة فيه، هو إشارة من لسان عموم، يعني بالعموم؛ علماء الرسوم المحجوبين عن الرقائق والدقائق. وأما لسان الخصوص أهل الكشف والوجود الذين آتاهم الله رحمته من عنده وعلمهم من لدنه علمًا فهو ما أشار إليه سيدنا بقوله: «وأما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله وصف نفسه بالنَّفَس وهو من التنفيس: وأن الأسماء الإلـهية عين المسمى وليس إلا هو، وأنها طالبة ما تعطيه من الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم، فالألوهية تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلَّا به وجودًا أو تقديرًا. والحق من حيث ذاته غني عن العالمين. والربوبية مالها هذا الحكم. فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم. وليست الربوبية على الحقيقة والإنصاف[1] إلا عين هذه

(١) في نص «فصوص الحكم» (الاتصاف) انظر «فصوص الحكم» ص ١٠٥ طبعة دار الكتب=

الذات، فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده. فأول ما نفَّس عن الربوبية بنَفَسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها وجميع الأسماء الإلـٰهية. فيثبت من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة».

يقول ـ رضي الله عنه ـ من باب الإشارة بلسان الخصوص لا من باب التفسير، للخبر الوارد أن الله ـ تعالى ـ وصف نفسه، أي ذاته بالنفس **(بفتح الفاء)** وهو مأخوذ من التنفيس، أي التوسيع والتسريح ضد الضيق والحرج، ولا يكون التنفيس والسراح إلا بعد ضيق وشدة، أشار بهذا الإمام إلى ما رواه أحمد ـ رضي الله عنه ـ في مسنده، أنه ـ ﷺ ـ قال: «**إن نفس الرحمـٰن يأتيني من قبل اليمن**». وفي روايته للطبراني «**إني أجد نفس ربكم قبل اليمن**».

فنفس الله ـ تعالى ـ عن رسوله ـ ﷺ ـ بالأنصار ـ رضي الله عنهم ـ فآووه وناصروه، فإن أصل الأنصار من اليمن، خرجوا منه وقت خراب سد مأرب، وتفرقت قبائل اليمن في الأقطار. كما نفس الله بالنفس الداخل الخارج عن قلب الإنسان والحيوان، فإنه بالنفس يخرج الهواء الحار ويستنشق الهواء البارد. ولولا ذلك لهلك في حينه. ومعلوم أن الأسماء الإلـٰهية عين المسمى باعتبار، وذلك أن للأسماء الإلـٰهية اعتبارين، اعتبار كونه تعالى ذكر نفسه بهذه الأسماء أزلًا من كونه متكلمًا، فهي قديمة غير مكيفة ولا محدودة ولا مشتقة، وهي عين المسمى. إذ الوحدانية هناك من جميع الوجوه فلا تعداد، واعتبار هذه الأسماء التي بأيدينا، وهي أسماء لتلك الأسماء، وهي التي تطلب المعاني بحكم الدلالة لأنها ألفاظ وألقاب، وهي غير المسمى، وهي المشتقة. هذا لسان صفوة خاصة الخاصة، وأما لسان الخاصة فهو أن الأسماء الإلـٰهية عين المسمى من حيث الدلالة على المسمى، مع قطع النظر عما يفهم من الأسماء، فإن المسمى واحد، والمفهوم من الأسماء ليس بواحد. وإن الأسماء الإلـٰهية ما تعددت جزافًا، فلا بدَّ من سبب يعقل لتعددها، وهو موضع حيرة، هل الاسم هو اسم له تعالى؟ أو اسم لما هو المفهوم؟ أو اسم لهما؟ وليس في الوجود الخارجي العيني إلَّا هو تعالى. والأسماء نسب واعتبارات

---

= العلمية ـ بيروت.

ومراتب للذات لما هو الحق والتحقيق، لا أعيان زائدة كما عليه أكثر المتكلمين. والأسماء وإن كانت عين المسمى الذات للغنى عن العالمين، فهي طالبة ما تعطيه من الحقائق المفهومة منها، فطلبت طلب استعداد ظهور آثارها بما تعطيه حقيقة كل اسم، وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء لتظهر بها إلا العالم. وهو كل ما سوى الله ـ تعالى ـ فالألوهية التي أعظم مراتب الإله المعبود تطلب المألوه، وهو العابد. والربوبية التي هي مرتبة الرب أخص من مرتبة الألوهية، تطلب المربوب الذي يحصل التصرف فيه ويظهر به سلطانها. وإلَّا لو لم تكن الأسماء طالبة ولا يعطيها الحق ما تطلبه من الظهور، فلا ظهور لها ولا عين إلا بالعالم وجودًا عند إيجاد العالم بالفعل. وتقديرًا قبل إيجاد العالم بالصلاحية. إذ هو تعالى مسمى بهذه الأسماء أزلًا ولا عالم ولا موجود سواه، لأن الأعيان الثابتة لم تزل ناظرة إلى ربها حال ثبوتها نظر افتقار. فلو زال العالم وجودًا أو تقديرًا لزالت الأسماء، حتى الفناء عن العالم، إذ لو لم يتوهم لم يصح الفناء عنه غنى عمن، فالحق ـ تعالى ـ من حيث ذاته الأحدية غني عن العالمين، بل غني عن أسمائه. إذ ليس ثمة من يتفرق إليه أو يتسمى له. وكان الله ولم يكن معه شيء، فالربوبة والألوهية وغيرهما من المراتب الأسمائية والنسب الإضافية ما بها هذا الحكم، وهو الغنى عن العالمين. بل لها طلب العالمين لتظهر آثارها. وهذا الطلب هو الذي عبَّر عنه سيدنا بالافتقار في قوله:

الكل مفتقر ما الكل مستغني

وأنكره الجم الغفير إلَّا من رحم ربك. ولا شك أن كل طالب فاقد لما هو طالبه، وكل فاقد مفتقر لما هو فاقده، وإن كان بين من يطلب يؤثر ويظهر سلطانه وبين من يطلب ليتأثر وينفعل فرقان، فبقي الأمر والقصة المتحدث عنها دائرًا بين طالب ومستحق. فالربوبية تطلب ظهور حقائق الأسماء الربية والذات الأحدية مستحقة الفناء عن العالمين، فإنها بذاتها تنفي أن يكون معها غير وسوى، إذ ليس في الذات الأحدية ما يطلب العالم، ولو كان في الأحدية ما يطلب العالم لم يصح كونه غنيًا، ولو كان اسم الغنى ما ثبت إلا بتقدير العالم، وما ألطف تعبيره بالطلب في حق الربوبية، وبالاستحقاق في حق الذات الأحدية. وليست الربوبية الطالبة لظهور حقائق الأسماء على الحقيقة والنظر بالإنصاف إلَّا عين هذه الذات الأحدية المستحقة الفناء عن العالم، فإنها بعينها تنزلت من أحديتها إلى مرتبة الألوهية، والربوبية، وهي هي فاسمها عينها. إذ الاسم لما كان يدل على المسمى بحكم

المطابقة فلا يفهم منه غير مسماه، فهو عينه صورة أخرى تسمى اسمًا. فالاسم اسم له ولمسماه. فلما تعارض الأمر بسبب حكم النسب الإلـٰهية واختلافها فإن النسبة الربية حكمها ومطلوبها إيجاد العالم ونسبة الفناء حكمها ومستحقها عدم إيجاد العالم. ورد في الخبر ما وصف الله به نفسه على ألسنة رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ من الشفقة على عباده والرحمة لهم والرأفة بهم. وورد أنه يغضب ويرضى. تقول الرسل يوم القيامة: إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله. وإزالة الغضب رحمة لما فيه من التنفيس عن الغضبان، وغير هذا من الصفات والأسماء السمعية التي تدل على تنزله من سماء الأحدية إلى ما تطلبه الأسماء الإلـٰهية. فأول ما نفس عن الأسماء الربية بنفسه المنسوب إلى الرحمـٰن الذي أخبر عنه رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله: «**إن نفس الرحمن يأتيني من قبل اليمن**»(١)

وتنفيسه عن الأسماء هو بالإذن لكل اسم أن يظهر بحقيقته فيثبت من هذا الوجه تنفيسه عن الحضرة الربية أن رحمته وسعت كل شيء، فوسعت الحق ـ تعالى ـ لا من حيث عموم أنها وسعت كل شيء لأن الحق ليس بشيء فوسعت رحمته أسماءه. أو يقال: وسعت ذاته. فإنها المقتضية لإيجاد العالم في الحقيقة. فإنه تعالى يقول في بعض الكتب الإلـٰهية: «**كنت كنزًا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقًا وتعرفت إليهم**»(١)

ومن أحبت نفسه شيئًا وأعطاها إياه فقد رحمها، فإنه تعالى لما ذكر المحبة علمنا من حقيقة الحب ولوازمه ما يجده المحب في نفسه. هذا إذا اعتبرت الرحمة صفة، فأما إذا اعتبرت الرحمة عين الذات فالشيء لا يسع نفسه ولا يضيق عنها. فالرحمة إذا اعتبرت صفة فهي أوسع من القلب لأنها وسعت الحق ونفست عنه. والقلب ما نفس عن الحق شيئًا أو مساوية له في السعة، حيث إنها وسعت كل شيء. والقلب وسع الحق ـ تعالى ـ فوسع كل شيء. فالقلب وسع الحق ـ تعالى ـ كما وسعته الرحمة. فإنه تعالى يغار على قلب عبده المؤمن العارف أن يكون فيه غير ربِّه فأطلعه أنه صورة كل شيء وعين كل شيء. فوسع كل شيء قلب العبد المؤمن العارف، لأن كل شيء حق، فما وسعه إلَّا الحق. فمن علم الحق من حقيقته فقد علم كل شيء، وليس من علم شيئًا علم الحق. وعلى الحقيقة فما علم العبد ربك

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

الشيء الذي يزعم أنه علمه، لأنه لو علم لعلم أنه الحق، فلما لم يعلم أنه الحق فـ إنه لم يعلمه.

قول سيّدنا: (**هذا مَضَى**). يقول ـ رضي الله عنه ـ إن الكلام على سعة قلب العبد المؤمن العارف، والتنظير بين سعته وسعة الرحمة الإلـٰهية قد مضى وتم. وذلك يستلزم ويستطرد الكلام على التجلي الإلـٰهي لهذا القلب المؤمن العارف بالله، وكيف يتنوع القلب بتنوع التجلي في الصور وهو قول سيدنا: (**ثم لتعلم أن الحق ـ تعالى ـ كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي**[١]**، وأن الحق إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه. ومعنى هذا أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكنه أن ينظر معه إلى غيره. فقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي: «لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به». وقال الجنيد في هذا المعنى: إن المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودًا. وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصورة فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصور التي يقع فيها التجلي الإلـٰهي، فإنه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي، لأن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفص مستديرًا أو من التربيع والتسديس والتثليث والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعًا أو مسدسًا أو مثمنًا أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير**).

يقول ـ رضي الله عنه ـ في هذه الجملة، أنه كما ثبت سعة قلب المؤمن للحق ـ تعالى ـ كذلك ثبت أنه تعالى يتحول في الصور يوم القيامة، ثبت ذلك شرعًا كما جاء في الصحيحين وأنه تعالى يتجلى لشهود الأمة، وفيهم منافقوها، فيأتيهم في أدنى صورة فيقول لهم أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيتحول لهم في صورة أدنى من الأولى، فيقول لهم أنا ربكم! فيقولون أنت ربنا... الحديث[١] والذي أنكروه أولًا هو الذي أقروا به آخرًا، وما زالت عنه تلك الصورة التي تحول عنها. وكما ثبت تحوله في الصور يوم القيامة شرعًا كذلك ثبت تحوله في الصور كشفًا في الدنيا عند العارفين به، ما يختل عليهم شيء من ذلك، لا في البرزخ ولا في القيامة، فيعرفون ربهم في كل صورة من أدنى وأعلى،

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

ثم اعلم أن للحق تجليين: ذاتي له استأثر الله به، فليس للخلق فيه نصيب، تعالى أن يستتر عن نفسه من تجل، أو يتجلى لنفسه على استتارة هو على ما يقتضيه ذاته من التجلي والاستتار والبطون والظهور، لا يتغير ولا يتحول ولا يلبس شيئًا فيترك غيره، بل حكم ذاته على ما هو عليه أزلًا وأبدًا، وله تعالى تجليات فعلية وأسمائية وذاتية، وهو ما يتجلى به على قلوب عباده ويظهر لهم في أعين الناظرين، وليس ثم غيره. والتجلي لا يكون إلّا للاسم الإلـه والرحمن والرب وما اشتملت عليه هذه الأصول من الأسماء، لا يكون التجلي للاسم الله من حيث أنه عين الذات، ولذا قال السامري: هذا إلـهكم وإلـه موسى. وما قال: هذا الله الذي يدعو موسى إلى عبادته. وكذلك لا يكون التجلي للاسم الأحد. وحيث ثبت سعة قلب المؤمن العارف للحق ـ تعالى ـ في تجليه له، فالضرورة أنه لا يسع معه غيره من المخلوقات، بحيث يكون فيه الحق والخلق مميزًا بينهما. هذا محال، فالقلب مع سعته لا يسع شيئين في الآن الواحد، فلا أوسع منه، فإنه وسع الحق ـ تعالى ـ ولا أضيق منه فلا يسع إلا الحق ـ تعالى ـ عند تجليه له. فكأنه يملؤه. ومعنى هذه العبارة، هي أن القلب لا يسع الحق والخلق معًا، فإنه إذا نظر الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره بأن ينظر الصورة التي حصل التجلي فيها، سواء كان التجلي في صورة المحسوسات أو المخيلات أو المعقولات، كصورة المرآة في الشاهد. فإنك إذا رأيت المنطبع فيها لا تراها واجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراها، هذا هو الحاصل الواقع، مع أن قلب العارف بالله كما قال أبو يزيد البسطامي ـ رضي الله عنه ـ: لو أن العرش، يعني بالعرش ملك الله وما حواه من جزئيات العالم مكررًا ومضعفًا مائة ألف ألف مرة في زاوية وركن من زوايا قلب العارف بالله، ما أحس العارف بالعرش وما حواه. ولا يريد أبو يزيد الحصر في العدد بقوله (**مائة ألف ألف مرة**) إنّما يريد ما لا يتناهى ولا يبلغه العدد. فعبَّر عنه بما دخل في الوجود ويدخل أبدًا، وذلك أن قلبًا وسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودًا. وهذا من أبي يزيد ـ رضي الله عنه ـ توسع على قدر مجلسه لإفهام الحاضرين. وأما التحقيق في ذلك أن يقول: إن العارف بالله لما وسع الحق قلبه وسع قلبه كل شيء. إذ لا يكون شيء إلّا عن الحق، فلا تكون صورة إلّا بقلبه، يعني قلب ذلك العبد الذي وسع الحق. وينظر إلى قول أبي يزيد ـ رضي الله عنه ـ ما قال الجنيد البغدادي، سيد الطائفة وإمام أهل الشريعة والحقيقة ـ رضي الله عنه ـ أن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، وذلك حين عطس إنسان بحضرته فقال العاطس: الحمد لله تعالى! فقال له الجنيد: أتمها يا

أخي، فقال العاطس: وأي قدر للعالم المحدث حتى يقرن مع القديم؟ فقال الجنيد: الآن أتمها. إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر إنَّ قول الجنيد هنا تم من قول أبي يزيد. فإن المحدث إذا قرنته بالقديم كان الأثر للقديم لا للمحدث فتبين لك بهذه المقارنة ما هو الأمر عليه، وهو ما قلناه. فلا يمكن أن يجهل الأثر وإنَّما كان قبل هذه المقارنة ينسب إلى المحدث، فلما قرنه بالقديم رأى الأثر من القديم ورأى المحدث عين الأثر فقال ما قال. وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودًا؟ وذلك أن العارف بالله أشهد والحق ـ تعالى ـ آيات نفسه وآيات الآفاق، فتبين له أن ما شهده هو الحق لا غيره فعلمه بكل وجه وفي كل صورة وأنه بكل شيء محيط، فلا يرى العارف شيئًا إلا فيه، فهو تعالى ظرف إحاطة لكل شيء مما رأى شيئًا، فما رآه إلَّا فيه. فالحق بيت الموجودات كلها، لأنه الوجود. وقلب العبد العارف بيت الحق لأنه وسعه. وما صار قلب العارف بهذا الوسع إلا بكونه على صورة العالم وصورة الحق. وكل جزء من العالم ما هو على صورة الحق. فمن هنا وصفه الحق بالسعة، وإنما العالم جميعه على صورة الحق إذا كان الإنسان في جملته. وإذا ثبت أن الحق يتنوع تجليه وتحوله في الصورة في الآخرة للعموم، وفي الدنيا لقلوب أوليائه، فبالضرورة يتسع القلب من العارف المتجلي له إذا كانت الصورة واسعة متضمنة لأسماء إلٰهية كثيرة، فإنَّ دائرة الرؤية في المرآة تتسع باتساع العلم بالله، ويضيق قلب العارف بالله المتجلى له إذا كانت الصورة غير واسعة كذلك، وبسعة الصور وضيقها يتفاضل العارفون بالله وبتجلياته. أنظر قصة المريد الذي قيل له: هلا رأيت أبا يزيد؟ فقال: لا حاجة لي في رؤية أبي يزيد، رأيت الله فأغناني عن رؤية أبي يزيد. فقيل له: لو رأيت أبا يزيد مرة كان خيرًا لك من أن ترى الله ألف مرة!! فمر أبو يزيد وفروته على رأسه، فقيل هذا أبو يزيد: فلما وقع بصره على أبي يزيد مات المريد من حينه. فأخبر أبو يزيد بذلك فقال: المريد صادق، كان يرى الحق حسب مرآته فلا يتأثر، فلما رأى الحق في غير صورة مرآته لم يتحمل ومات، فإنه تجلى له على قدرنا. ولهذا تقول الطائفة: أكمل المرايا مرآة رسول الله ـ ﷺ ـ وأكمل الرؤية ما كان في مرآة رسول الله ـ ﷺ ـ فإنها حاوية لجميع مرايا الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فهي أكمل رؤية وأتمها وأصدقها، ودونها في الكمال ما كان في مرآة نبي من الأنبياء، وذلك لأن تجليه تعالى في مرايا الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ أكمل من تجليه في مرايا غيرهم. وتصور ما قالوا غامض، ولعله يظهر بالمثال، وذلك كرؤية شخص نفسه في مرآة فيها صورة مرآة أخرى، وما في تلك

المرآة الأخرى، فيرى المرآة الأخرى في صورة مرآة نفسه، ويرى الصور التي في تلك المرآة الأخرى في صورة تلك المرآة الأخرى، فبين الصورة ومرآة الرائي مرآة وسطى بينها وبين الصورة التي فيها دائمًا كان القلب يتسع ويضيق حسب الصورة المتجلي فيها. فإنّه لا يمكن أن يفضل من القلب المشاهد لتجلي الحق فضلة وبقية يسع بها غيره، فلا تبق بقية في القلب عن صورة التجلي، فإن القلب مطلق من العارف أو الإنسان الكامل الذي جمع الحقائق الإلـٰهية والكونية، وظهرت منه آثارها بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم مثلًا، فالفص بمنزلة المتجلي، وقلب العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص. فلا يفضل من المحل شيء زائد عن الفص، بل يكون محل الفص، على قدره لا أزيد ولا أنقص، وعلى شكله وصورته، والصورة هي الشكل وعلى هيئته من الاستدارة إن كان الفص مستديرًا، أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال فيكون محل الفص مربعًا إن كان الفص مربعًا، أو مسدسًا إن كان الفص مسدسًا، أو مثمنًا إن كان الفص مثمنًا، أو ما كان من الأشكال والصور فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير.

**تنبيــه:**

هذا التجلي المذكور الذي القلب تابع له هو التجلي الذاتي الأزلي الذي هو أول التجليات والتعينات، وبه ومنه حصلت الأعيان الثابتة، أعيان الممكنات واستعداداتها الذاتية الكلية في العلم، وهذا هو الخلق التقديري الذي تكون عليه الممكنات إلى غير نهاية، وعلى طبقته يكون التجلي الأسمائي حذو النعل بالنعل لا أزيد ولا أنقص في الخلق الإيجادي.

قول سيّدنا: (**وهكذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد. وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق**). يقول ـ رضي الله عنه ـ إن التجلي الذي ذكرناه هو التجلي الذاتي الأزلي، وبيَّنا أحكامه ونعوته من ضيق القلب وسعته بحسب الصور التي يتجلى الحق فيها، ويتنوع الحق له وظهوره بها في عين المتجلى له. فيكون القلب تابعًا للتجلي. فإنه بهذا التجلي يظهر العبد المتجلى له في ثبوته وعدمه للحق المتجلي على قدر الصورة التي يتجلى له فيها، وهي صورة العبد الكلية الجامعة لشؤونه وأحواله إلى غير نهاية. وتقديم هذا المتجلي على الصورة المتجلى فيها تقديم رتبة لا ترتيب وجود، فلا تقديم ولا تأخير، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة العلية ـ رضي الله عنها ـ:

الإشارة بقوله **(وهذا عكس الخ)** إلى قوله: **(وإذا كان الحق يتنوع في الصور الخ)** لا إلى ما قبله فإنه في بيان التجلي الأسمائي الشهادي، فإنهم أجمعوا على أنه تعالى لا يتجلى لمخلوق إلَّا على قدر استعداده، فيكون التجلي تابعًا لاستعداد القلب، وبحسبه في صورة اعتقاده، وهو تعالى، عري عن التغيير في ذاته. ولكن التجلي في المظاهر الإلـٰهية على قدر العقائد التي تحدث في المخلوقات. ثم اعلم أن الطائفة إنما اعتنت بذكر التجلي الأسمائي دون التجلي الذاتي، مع أنهم لا يحلونه لكون التجلي الأسمائي تفصيل للتجلي الذاتي، والتجلي الذاتي مضى بما فيه. والتجلي الأسمائي متجدد في كل آن.

قول سيّدنا: **(وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين: تجلي غيب وتجلي شهادة، فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه «هو» فلا يزال «هو» له دائمًا أبدًا. فإذا حصل له ـ أعني للقلب ـ هذا الاستعداد، تجلى له التجلِّي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه. فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله:**

﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طـٰه: الآية ٥٠].

**ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يَشْهَد القلبُ ولا العينُ أبدًا إلَّا صورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعْتَقَد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي)**.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن تحرير هذه المسألة وإيضاحها ورفع الإشكال عنها، وهي مسألة كون التجلي تابعًا في مرتبة حضرة الأسماء، ومتبوعًا في مرتبة حضرة الذات، هو أن تعلم أن لله تجليين أو انكشافين أو تنزلين، كيف شئت قلت تجلي غيب في حضرة الذات، وتجلي شهادة في حضرة الواحدية، حضرة الأسماء الإلـٰهية، فمن تجلي الغيب الذاتي يعطي الاستعداد الكلي الذاتي الذي يكون عليه القلب إلى ما لا يتناهى. وهذا التجلي الذاتي الغيب مصدره وحقيقته ومبدؤه الذات من غير واسطة اسم من الأسماء ولا صفة من الصفات. وهو المعروف عند الطائفة بالفيض الأقدس، به حصلت الأعيان الثابتة واستعدادتها الكلية في العلم الذي هو عين الذات، وهذا الاستعداد هو المؤثر. وأما الاستعداد العرضي فلا حكم له وإنما هو رتبة أظهرها الاستعداد الذاتي، وهذا الغيب الذي صدر منه هذا التجلي الذي

أعطى الاستعداد للقلب هو الهوية المرسلة لا الهوية السارية، فإنها سمع العبد وبصره وجميع قواه، وهي القائمة بأحكام الأسماء الحسنى، والهوية عند الطائفة كناية عن الغيب المغيب، وعند الحكماء والمتكلمين هي الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار، فلا يزال هو له تعالى من حيث أنه الغيب الذي لا يعلم ولا يجهل أبدًا دائمًا، لأن الجهل إنما يرد على ما يرد عليه العلم. والهو لا يعلم فلا يجهل فلا يصير شهادة من حيث هو، لا من حيث هو ضمير الغيب الذي يطلق على كل غائب. وقد يصير هذا الغائب المقول عليه هو شهادة فإذا حصل للقلب هذا الاستعداد الكلي الذاتي في حضرة الثبوت تجلّى له تعالى التجلّي الشهادي في عالم الشهادة عندما لبس حلة الوجود، وهو المعروف عند الطائفة بالفيض المقدس الذي تحصل به الاستعدادات الجزئية في الخارج، حضرة الأسماء الإلـٰهية، عالم الشهادة آنًا بعد آن، فرآه، أي رأى القلب المتجلّى له، الحق المتجلّي فظهر الضمير المستتر في قوله (**فظهر**)، عائد على الحق المتجلي لذلك القلب بصورة من صور اعتقاده التي تجلى له بها في حضرة الثبوت قبل، كما ذكرناه، فهو تعالى أعطاه الاستعداد الكلي الذاتي بقوله:

﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: الآية ٥٠].

بيّن أنه أعطى كل شيء خلقه واستعداده، أو هدى لاكتساب الكمال، ثم بعد ما أعطاه استعداده رفع الحجاب الذي هو الجهل، إذ لا حجاب إلّا الجهل، فالعبد حجاب على نفسه، فلما رفع الحجاب بينه وبين عبده في عالم الشهادة فرآه العبد في صورة معتقده في ربه وقت التجلي، فإنه كان أعطاه الاستعداد لرؤية الحق في كل صورة اعتقدها فيه. فهو تعالى المتجلي لعبده في عين اعتقاده، كان ما كان ذلك المعتقد، إذ لا يشهد العبد من الحق إلا علمه واعتقاده. ولكن بين من اعتقد في إلـٰهه الإطلاق وبين من اعتقد في إلـٰهه التقييد بون بعيد، فلا يشهد القلب المشاهد عند التجلي، ولا ترى العين من الرائي عند التجلي أبدًا إلا صورة معتقده في الحق ـ تعالى ـ وهو الحق المخلوق، فإنه ما عبد عابد إلّا ما اعتقده، وما اعتقد إلّا ما أوجده في نفسه. فما عبد إلا مجعولًا مثله، وما هو إلا الحق ـ تعالى ـ فالحق المعتقد من كل ذي عقد من ملك وجن وإنسان مقلد أو صاحب نظر هو الذي وسع القلب صورته الاعتقادية. فالقلب ستر فإنه محل الصور الإلـٰهية التي أنشأتها الاعتقادات.

**تنبيه:**

وسع القلب للحق ـ تعالى ـ متباين، فما كل قلب يسع الحق وسع قلب الإنسان الكامل أو العارف بالله، ولو كانت القلوب متساوية في وسع الحق ـ تعالى ـ لوسعته السمٰوات والأرض. وقد قال تعالى [في الحديث القدسي][(١)]: «**ما وسعني أرضي ولا سمائي**».

فما وسعته كوسع قلب العبد المؤمن العارف، فإذا كان مشهد العارف الكامل كأبي يزيد والشيخ الأكبر ـ رضي الله عنهما ـ أن قلبه وسع الحق يرى أن العالم لا يسعه، فكما أن العالم لا يسع الحق ـ تعالى ـ لا يسع هذا الكامل، فيتجلى تعالى لكل قلب بحسب وسعه واعتقاده، وإن كل قلب بالصلاحية من كل إنسان قابل للتجلّي الكمالي، وإنما كان كل مخلوق له اعتقاد يختص به في الحق ـ تعالى ـ لأن الأرواح المدبرة تابعة للأمزجة المدبرة، ولا يجتمع اثنان في مزاج واحد. فما اعتقده الشخص فهو الذي يتجلّى له فيعرفه، لأنه عرف صورة إلٰهه في اعتقاده، فلما تجلى له فيها عرفه فلا ترى العين ولا يشهد القلب إلا الحق الاعتقادي، فلم يرَ المخلوق إلا مخلوقًا، فإنه لا يرى إلا صورة معتقده. والحق وراء ذلك كله من حيث عينه القابلة لهذه الصور في عين الرائي، لا في نفسها. فالصور التي تدركها الأبصار والصور التي تمثلها القوة المتخيَّلة كلها حجب، والحق من ورائها. وينسب ما يكون من هذه الصور إلى الله ـ تعالى ـ فيقول العارف الكامل العالم بالله وبتجلياته قال لي الحق ـ تعالى ـ وقلت له وأشهدني كذا وكذا وأمرني بكذا وكذا ونهاني عن كذا وكذا دون الجاهل بالتجليات فإنه لا يعرف تجليه تعالى له واستتاره عنه ولا ظهوره له ولا بطونه عنه.

**تكميـل:**

إذا زعم العبد المتجلى له أنه رأى الحق ـ تعالى ـ فما رآه، فلا يرى الرائي في التجلي إلا منزلته ورتبته، فما رأى إلا نفسه واستعداده. إذ الحقيقة الإلٰهية أعطت، إذا شوهدت، أنه لا يشهد الشاهد منا إلا نفسه فيها، كما أنها لا تشهد منا إلا نفسها، «المؤمن مرآة المؤمن». فالمؤمن الذي هو الله مرآة المؤمن الذي هو الولي، فإنه تعالى يتجلّى لكل عبد بصورة اعتقاده الصورة التي يكون عليها في الحال، فيعرفه ويقربه، أو

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

يكون عليها بعد ذلك فينكره حتى يرى تلك الصورة قد دخل فيها وظهر بها، فيعرفه حينئذ، فإن الله ـ تعالى ـ يعلم ما يؤول إليه، والعبد ما يعلم من أحواله إلا ما هو عليه في الوقت الحاضر. فالذين ينكرونه في الآخرة كونه تعالى تجلى في صورة غير صور اعتقاداتهم فيه، في الوقت الحاضر، وما تجلى لهم إلّا في صور اعتقادات يكونون عليها ويبصرون إليها بعد، ويبدو لهم ما لم يكونوا يحتسبون. فإذا تجلى لك على غير صورة اعتقادك ورأيته، فلا تنكره إذا رأيت ما لا تعرفه حين ينكره غيرك. وإنما هي صورتك، ما كان دخل وقت دخولك فيها، وظهورك بها، فإن الصور الاعتقادية تتقلب على المخلوق، وإنما كان يتجلى لعباده فيظهر لهم فيما لا يعرفونه في الدنيا والآخرة ليظهر لهم في حال النكرة. ولهذا أنكروه في الدنيا والآخرة إلّا العارفين فإنهم لا ينكرونه في تجل من التجليات، فإنهم عرفوه مطلقًا غير محصور في صورة.

قول سيّدنا: (**ولا خفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقرَّ به فيما قيَّده به إذا تجلَّى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقرَّ له في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها**).

يقول ـ رضي الله عنه ـ لما ثبت أن الحق ـ تعالى ـ يتجلى لكل ذي اعتقاد في صورة اعتقاده ويتحول من صورة إلى صورة إلى صورة لزم من ذلك كثرة صور التجلي، فإنه لا خفاء بتنوع الاعتقادات وكثرتها كثرة لا يحصيها إلّا الله ـ تعالى ـ وإنما تنوعت الاعتقادات وتكثرت لتنوع الأسماء الإلـٰهية وكثرتها، فهي مصدر الاعتقادات ومنشؤها. فكما أن الأسماء الإلـٰهية لا تحصى كذلك الاعتقادات لا تحصى، فكل صاحب عقد في الحق ـ تعالى ـ يتصور في نفسه أمرًا ما يقول فيه هو الله فيعبده، وهو الله لا غيره، وما خلقه في ذلك القلب إلّا الله. ولهذا ورد في خبر «أن الله خلق نفسه»[1]، فهذا معناه ولو رد المحدثون هذا الخبر وأنكروه، فالأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه، فاختلفت المقالات فيه تعالى باختلاف نظر النظار، وكلها حق، ومدلولها صدق، والتجلي في الصور يكثره عند العارفين بالتجليات، فإنه ما تجلى في صورتين لواحد، ولا تجلى لاثنين في صورة واحدة، والعين واحدة، هذا في أهل التجلي العارفين بالله. وأما العامة فيتجلى لهم في صور الأمثال، فتجتمع

(١) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

الطائفة في عقد واحد في الله ـ تعالى ـ كما اتفق من الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة وغيرهم من سائر طوائف المسلمين وغير المسلمين. وعلى كل حال لا بدَّ من فارق بين اعتقاد كل شخص ولو بوجه ما تقول الطائفة العارفة بالله، لا يصح خطأ مطلقًا في الحق ـ تعالى ـ وإنما الخطأ في إثبات الشريك، فهو قول بالعدم، لأن الشريك معدوم. فالعارف الكامل لا يتقيد بمعتقد فينكره في معتقد آخر، فإنه عرف الإلـٰه المطلق ولو لم يكن للحق ـ تعالى ـ هذا السريان في الاعتقادات لكان بمعزل ولصدق القائلون بكثرة الأرباب. وقد قال المحققون من أهل الله، إن المعرفة بالله ثابتة لكل مخلوق. فإن الله ما خلق الخلق إلا ليعرفوه، فلا بد أن يعرفه الخلق ولو بوجه ما، فما عرفه أحدٌ من كل وجه، ولا جهله أحد من كل وجه، فمعرفته تعالى إما كشفًا أو عقلًا أو تقليدًا لصاحب كشف أو صاحب نظر. والمعتقدون في الحق ـ تعالى ـ على نوعين: نوع يقيد إلـٰهه في اعتقاده. والنوع الآخر يعتقد في إلـٰهه الإطلاق. فمن قيده بأن اعتقد أن إلـٰهه لا يكون إلّا كذا وكذا، سواء كانت الصورة التي قيده فيها حسيَّة أو عقلية أو خيالية، أنكره إذا تجلى له في غير الصورة التي قيده فيها، وتعوذ منه إذا قال له أنا ربك، كما ورد في الصحيح، أن ناسًا من هذه الأمة يتعوذون من الحق ـ تعالى ـ إذا تجلى لهم في غير ما قيدوه به من الاعتقادات في الدنيا، وما ينكره إلا الإنسان الحيوان، فإنه ما كل إنسان له الكمال. فمن قيده لا يعرفه إلا مقيدًا بما قيده به في الدنيا والآخرة، فإذا تحول ما تجلى له في الصورة التي قيده بها وعرفه وأقر له بأنه ربه، فإنه لا يعرف ربه إلا مقيدًا بما قيده به من الصور في اعتقاده، وهي العلامة التي بينه وبين ربه ـ تعالى ـ فإنه ورد في الصحيح أنه تعالى إذا تجلى لهذه الأمة وفيهم منافقوها وقال لهم أنا ربكم يقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه. فيقول هل بينكم وبينه علامة؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن الساق فيقرون به ويقولون أنت ربنا. . الحديث[١] بمعناه. والذي أنكروه أولًا هو الذي أقروا به آخرًا والله واسع عليم، يتجلى لهذه الأمة كلها بصورة اعتقاد كل واحد منها في الآن الواحد، والاقتدار الإلـٰهي أعظم من ذلك، وإنما كان الشأن هكذا لأن الله جعل للإنسان قوة التصوير، فإنه جعله جامعًا لحقائق العالم كله، ففي أي صورة اعتقد ربه فعبده، فما خرج عن صورته التي هو عليها من حيث إنه جامع حقائق العالم. فلا بد أن يتصور في الحق إنسانيته على الكمال، أو من إنسانيته، ولو نزه ما عسى أن

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

ينزه، ولعموم التجلي الإلـٰهي عبد كثيرون من نار ونور وملائكة وحيوان وشجرة وكواكب. فالتجلي الإلـٰهي عام في جميع الموجودات، ولا يكون إلَّا على أمزجة العالم والشارع بيَّن المعبود بالحق من المعبود بالباطل. وأما النوع الآخر من المعتقدين فهو من أطلقه، أي اعتقد، أن إلـٰهه مطلق فما حصره في صورة دون صورة، ولا في اعتقاد دون اعتقاد، ولا حجر عليه الظهور بالصور والتجلي فيها، كما حجر عليه المتكلمون الناظرون بالنظر العقلي في معرفة الإلـٰه الحق. فهذا النوع الذي أطلق إلـٰهه لم ينكره وأقرَّ له بأنه ربُّه في كل صورة يتحول الحق إليها، ويتجلى فيها في الدنيا والبرزخ والآخرة. وكل صورة يتجلى له فيها يقول إنه الله، وإن كانت صور التجلِّي كلها حادثة، لأن العارف عرف نفسه تتغير في كل يوم وليلة سبعين ألف مرة، وتتحول من كل صورة خاطر آخر، وكل خاطر تتصور بصورته، والخواطر تصدر عن التجليات، فعرف ربه بكثرة صور تجلياته، فإنه مخلوق على الصورة الإلـٰهية، وهو سبحانه كل يوم في شأن. والشؤون هي تجلياته لعباده وإظهار ما لهم من الأحوال، فلهذا أعظم ما تكون الحيرة في أهل التجلي لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة. والحدود تختلف باختلاف الصور، والعين لا يأخذها ولا تشهد، كما أنها لا تعلم علم إحاطة، فمن وقف مع الحدود التابعة للصور حار، ومن علم أن ثم عينًا تتقلب في الصور في أعين الناظرين لا في نفسها علم أن ثم ذاتًا مجهولة لا تعلم ولا تشهد ولا تحد. ومن هنا فشت الحيرة في المتحيرين، وهي عين الهدى. فمن وقف مع الحيرة حار، ومن وقف مع كون الحيرة هدى وصل، فالذي أطلق الحق ولم يقيده لا ينكره في صورة من الصور، ويقر له في كل صورة، ويعطيه من نفسه المتجلي لها قدر ما تستحق الصور المتجلى فيها. فإن الحق ـ تعالى ـ متى أقام نفسه في خطابه إيَّانا في صورة ما من الصور فإنها تحمل عليه أحكام تلك الصورة، لأنه لذلك تجلى فيها هذا إذا كان التجلي في الصور الممثلة على صورة المحسوس، فيكون لها حكمًا المحسوسات، وليست بمحسوسات، فينقل إليها ذلك الحكم ليعلم أن للظهور في صورة ما من الموجود المنزه عن التأثير حكم الصورة التي ظهر فيها، فانتقل الحكم إلى الذي كان لا يقبله قبل هذا الظهور في الصورة التي هذا الحكم لها، كما انتقل حكم البشر إلى الروح لما ظهر بصورة البشر، فأعطى الولد الذي هو عيسى، وليس ذلك من شأن الأرواح، ولكن انتقل حكم الصورة إليه لقبوله للصورة. فمن ظهر في صورة كان له حكمها، والتجلي الإلـٰهي يكون في كل صورة من العرش إلى الذر، ففي أي صورة تجلى وتحول تعالى أعطى المتجلى له حكم تلك الصورة إلى ما لا

يتناهى من التجليات. فإن صور التجلي لا نهاية لها تقف عندها. وفي كل تجل يعلم العارف بالله علمًا لم يعلمه من التجلي الآخر، هكذا دائمًا في كل تجل، ولا يدوم التجلي لأحد من أهل الله العارفين به إلا للأفراد - رضي الله عنهم - فالضمير المستتر في (**يعطيه**) في قول سيدنا: (**ويعطيه من نفسه**) يعود على العبد المتجلى له، فإنه هو يعطي المتجلي - تعالى - قدر صورة ما تجلى له فيها لا كما فهمه بعضهم.

قول سيّدنا: (**وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به:**

﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طـه: الآية ١١٤]. **فالأمر لا يتناهى من الطرفين**).

يقول - رضي الله عنه -: وكذلك تجليات الحق - تعالى - لا نهاية لها تقف عندها. وكان كل تجل يعطي علمًا خاصًا كان العلم بالله من طريق تجلياته ما له غاية في العارفين بالتجليات يقف عندها. يقول بعض سادات القول: السير إلى الله له نهاية، والسير في الله ما له نهاية. فلا غاية إلَّا من حيث التوحيد، أعني توحيد العقل، وهو توحيد الأسماء، لا من حيث الواردات، فالتجلي الإلـٰهي لا يتناهى من حيث أسماؤه، فإن التكوين لا ينقطع. فالمعلومات لا تنقطع، وكل ما لم يدخل في الوجود فلا يتناهى، وليس إلَّا الممكنات، ولا يعلم من الله إلا ما يكون منه، وهي آثار أسمائه، إمَّا كشفًا عن شهود وتجل، أو إلهامًا، فلا علم لأحد إلا بمحدث ممكن. ولا يعلم الله من حيث الذات إلَّا الله. ولا يعلم المحدث إلا محدثًا مثله، يكوِّنه الحق - تعالى - فالذي يتخيل أنه علم الله فلا صحة لتخيله لأنه لا يعلم الشيء إلا بصفته النفسية الثبوتية. والعلم بصفة الحق النفسية الثبوتية محال. ثم اعلم أن القائلين إن للعلم بالله نهاية هم القائلون بالرأي وسبب قولهم هذا أنهم نظروا إلى استعداداتهم، فلما لم يتمكن لهم أن يقبلوا من الحق إلا ما تعطيه استعدادتهم، حصل الاكتفاء بما قبله استعداد القابل، وضاق عن الزيادة، قالوا بالريِّ والنهاية في العلم بالله. وأما الكاملون فلم يقولوا بالريِّ ولا قالوا للعلم بالله غاية ونهاية. يقول بعضهم:

شربت الحب كأسًا بعد كأس فما نفد الشراب وما رويت

بل العارفون في كل زمان فرد يطلبون الزيادة من العلم بالله، فهو كشارب ماء البحر كلما ازداد شربًا ازداد عطشًا:

كالحوت ظمآن وفي البحر فمه

وليس غرض القوم إلا العلم المتعلق بالله الحاصل من التجليات الإلـٰهية، لا العلم الحاصل من طريق العقل والنظر، فإن ذلك ليس بعلم عند الطائفة العلية لما يطرأ عليه من الشبه والشكوك، فإن العلم الصحيح لا يحتمل النقيض.

ومما كتبه سيدنا الشيخ الأكبر إلى فخر الدين الرازي ـ رحمه الله ـ وقد كان سأل عن مسائل فأجابه عنها: يا أخي، لا تأخذ من العلم إلَّا ما ينتقل معك إلى الدار الآخرة، وليس ذلك إلَّا العلم بالله وبتجلياته. وكيف يصح لأحد أن يقول بالنهاية في العلم بالله وهو يقول لمحمد ـ ﷺ ـ وقد أعطاه علم الأولين والآخرين، أعني علمهم بالله:

﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: الآية ١١٤].

وما أمره إلى وقت معين ولا حد محدود، بل أطلق الأمر بطلب الزيادة دنيا وبرزخًا وآخرة. والعلم المأمور ـ ﷺ ـ بطلب الزيادة منه هو العلم بالله وبتجلياته لا الزيادة من الأحكام الشرعية، فإنه ـ ﷺ ـ كان ينهي أصحابه الكرام عن السؤال خوفًا من زيادة الأحكام رحمة بأمته. ويقول: «**ومن أظلم ممن سأل عن شيء فحرم من أجل سؤاله**»(١).

ويقول لهم: «**اتركوني ما تركتم**»(٢) ويقول: «**إن الله سكت عن أشياء رحمة بكم فلا تبحثوا عنها**». رواه الطبراني.

وذكر سيّدنا الآية الشريفة أنشأ منه طلبًا للزيادة لا حكاية وكررها ثلاثًا اقتداء برسول الله ـ ﷺ ـ فإنه قد ثبت أنه كان إذا دعا دعا ثلاثًا، وإذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثًا، لتفهم عنه. فالأمر الذي هو طلب العارف الزيادة من العلم دائمًا وإجابة الحق ـ تعالى ـ طلبه بتجليه له لا يتناهى من الطرفين. أما من جانب الحق ـ تعالى ـ فإنه ليس في ذلك الجناب منح إنما هو عطاء واسع يسع جميع المخلوقات لا ينقطع، وفيض دائم لا زال ولا يزال. فلا منع إلَّا من جهة القوابل، فمن لم يقبل العطاء فلا يلومن إلا نفسه. فالقوابل هي الجانية على أنفسها، وأما من جانب العارف فإن الاستعداد الذي يكون عليه يطلب علمًا يحصله، فإذا حصله أعطاه ذلك العلم استعدادًا عرضيًا لعلم آخر، فإذا علم بما حصل له أن ثَمَّ أمرًا يطلبه استعداده الذي حدث له

(١) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.
(٢) هذا الحديث سبق تخريجه.

بالعلم الحاصل من الاستعداد الأول يعطش إلى تحصيل ذلك. فالعارف عطشان دائمًا، والتجلي دائم إلى ما لا يتناهى من العارف. ومن الحق تعالى.

قول سيّدنا: (**هذا إذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت في قوله: «كنت رِجْلَه التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به».**

**إلى غير ذلك من القوى، ومحالها التي هي الأعضاء، لم تفرق قلت الأمر حق كله أو خلق كله. فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة. فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلي فهو المتجلي والمتجلى له. فانظر ما أعجبَ أمرَ الله من حيث هويته، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى**).

يقول: ـ رضي الله عنه ـ أن ما ذكرناه من الاثنينية والتفرقة بين المتجلي ـ تعالى ـ والعارف المتجلى له من حيث التفرقة بين الحق والخلق، وأن أمر الوجود حق وخلق مغاير له، وهو قول من توهم أن الله ليس عين العالم، وفرق بين الدليل والمدلول ولم يتحقق بالنظر أنه إذا كان الدليل على الشيء نفسه، فلا يضاد نفسه. وكل من فرق بين الدليل والمدلول الحق والخلق لزمه القول بالجملة، شاء أم أبى فإذا نظرت في قوله تعالى كما ثبت في الصحيح في الحديث الرباني: «**لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به**»[(١)]

إلى غير ذلك من القوى الباطنة الروحانية ومحالها التي هي الأعضاء الظاهرة. فعند نظرك في هذا الخبر الإلـٰهي الصدق لم تفرق بين الحق والخلق، ولا قلت باثنينية، وقلت الأمر الوجودي حق كله، فإنَّه تعالى أثبت التقرب إلى عبده بما نسب إليه من الفعل. وأخبر أنه تعالى قربه التقرب الذي عبر عنه الحق أنه جميع قواه وأعضاؤه، فإنه أثبت تعالى عين العبد بإعادة الضمير إليه من قوله (رجله ويده

---

(١) رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: مَن عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب. وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليّ مما افترضته عليه. وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أُحبه، فإذا أحببته كنت سَمْعه الذي يسمع به وبصره الذي يُبصِر به ويده التي يبطش بها. ورِجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينّه، ولئن استعاذ بي لأعيذنّه. وما ترددت عن شيء أنا فاعله تَرَدُّدي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته». (صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث رقم ٦٥٠٢). ورواه ابن حبان في صحيحه حديث رقم ٣٤٨. ورواه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الاستسقاء، باب الخروج من المظالم والتقرّب إلى الله تعالى بالصدقة ونوافل الخير، حديث رقم (٦٣٩٥).

ولسانه). وأثبت أنه ما هو العبد، فإن العبد ليس هو هو إلا بقواه فإنها من حده الذاتي كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية ١٧].

مفهوم الآية من طريق الإشارة: ما أنت محمد إذ تدعى محمد! ولكن أنت الله. أو تقول: ما رميت من حيث ظاهرك إذ رميت من حيث باطنك، ولكن الله رمى. يعني باطنك حق وظاهرك خلق. كذلك هنا، ما هو العبد إذ يدعى بالعبد، ولكنه الحق ـ تعالى ـ. فالصورة والمعنى من العبد له تعالى، إذ الإشارة بلغت عين الكل، فما كان العبد عبدًا إلَّا به تعالى، كما لم يكن الحق قواه إلَّا به. لأن اسم العبد ما انطلق إلَّا على المجموع. وقد أعلمنا الحق من هو المجموع بقوله: كنت رجله... إلى آخر القوى الباطنة ومحالها الظاهرة، فكان العبد حقًا كله. وليس المراد من قوله: كنت أنه لم يكن ثم كان، وإنما المراد الكشف عن ذلك بسبب التقرب بالنوافل، وكذلك العالم كله إنسان كبير كامل فحكمه حكم الإنسان. وهوية الحق باطن الإنسان، وقواه التي كان بها عبدًا. فهوية الحق قوى العالم التي كان بها إنسانًا كبيرًا، فالعالم كله حق، والصور وإن كانت عين الحق فهي أحكام الممكنات في عين الحق، والحق أن الحق عين الصور، فإنه لا يحويه ظرف ولا تغيبه صورة. وإنما غيبه الجهل به من الجاهل، فهو يراه ولا يعلم أنه مطلوبه. فقل: إلـٰه، وقل: عالم، وقل: أنا؛ وقل: أنت، وقل: هو، والكل في حضرة الضمائر ما برح وما زال:

انظر إلى وجهه في كل حادثة      من الكيان ولا تخبر به أحدا

هذا بنسبة، أو قلت: الوجود خلق كله بنسبة أخرى، فإنه تعالى ظهر بهذه المرتبة وسمى نفسه بالخلق، فليس إلَّا الله وحده. ويسمي خلقًا لحكم الممكن في تلك العين، وهذا الحكم عن عين معدومة، فالمتكلم والمكلم عين واحدة في صورتين بإضافتين، فإنه العين الواحدة الجامعة لوجهي الحق والخلق. فللخلق منها ما يستحقه الخلق، وللخلق منها ما يستحقه الحق، مع بقاء كل وجه في مرتبته، كما تعطيه ذاته في غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، فهو خلق بنسبة، وذلك من حيث تشكل الأسماء الإلـٰهية بالصور، فله الإمكان، وهو حق بنسبة، وذلك من حيث العين القابلة للصور الأسمائية عليها، فله الوجوب والإمكان، فهو الواجب الممكن والمكان والمتمكن المنعوت بالحدوث والقدم. كما نعت تعالى كلامه القديم بالحدوث مع اتصافه بالقدم فقال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم﴾ [الأنبياء: الآية ٢].

الضمير من (يأتيهم) يعود على صور الأسماء محدث، فنعته بالحدوث فهو حادث عند صورة الرحمن. ثم اعلم أنه إذا أثر المحدث في المحدث، ولا يؤثر الله ـ تعالى ـ، كيف ظهر المؤثر في الظاهر بصورة الحق فانفصل المنفصل وتأثر لصورة الحق لا للحق، فقد تلبس في الفعل الخلق بالحق في الإيجاد، وتلبس الحق بالخلق في الصورة التي ظهر وصدر عنها الأثر في الشاهد، كما ظهر عن الحق فهو حق خلق، والعين واحدة جامعة بين الحق والخلق. وعلى ما تقرر، فعين صورة تجلي في أي صورة كان التجلي عين صورة من قبل ذلك التجلي، فهو عين واحدة في صورتين. فهو التجلي والمتجلى له، كما أنه الشاهد والمشهود، المتكلم السامع لا بل هو العابد المعبود، فله التجلي له، وله الستر عنه. فتختلف عليه الصور فينكر حاله، مع علمه أنه هو، وهو ما تسمعه من قول الإنسان عن نفسه، إني في هذ الزمان أنكر نفسي، لأنها تغيرت عليَّ، وما كنت أعرف نفسي هكذا، وهو هو ليس غيره. فانظر ما أعجب أمر الله ـ جل جلاله وعز سلطانه ـ من حيث هويته السارية في كل شيء كان الأمر حقًا كله، ومن حيث نسبته إلى العالم وظهوره في حقائق الأسماء الحسنى وتشكل الأسماء الحسنى بالصور كان الأمر خلقًا كله. قول سيدنا:

فمَن ثَمَّ ومَن ثمة

يقول ـ رضي الله عنه ـ مستفهمًا استفهام إنكار فإن **(ثم)** ظرفًا بمعنى **(هناك)**. وقد يجيء هناك بمجرد الاستبعاد، أنكر إشارة من يشير إلى خلق بلا حق ويجعل الحق بعيدًا من الخلق منعزلًا عنهم **(ومن ثمة)**: كذلك استفهام استبعاد وإنكار لا إشارة من يشير إلى حق بلا خلق، والحق هاء السكت بثم، وهي لغة. وفي بعض شراح مسلم **(ثم)** بلا هاء، يدل على المكان البعيد. وبهاء يدل على المكان القريب، قول سيدنا:

وعين ثم عين ثمة

يقول ـ رضي الله عنه ـ: المشار إليه بالخلق هو عين الحق، فلا يشار إلى الحق وحده وإلى الخلق وحده. وذلك كما يقال في الجوهر أنه قائم بنفسه، ظاهر، شخص من أعيان غير ظاهرة، هي مجموعة، وليست عينه وليس لها وجود إلا عينه. فمن الجوهر ومن الصفات النفسية هكذا هذه الحضرة فهو حق في عين ما هو حق، إذا ظهر كان خلقًا، وكيف يخلي الكون عنه تعالى والكون لا يقوم إلا به.

**يقول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

دنى فتدلى رب عبد وعبده فلما التقينا لم يكن غير واحد

يرى الرائي صور الممكنات وهي أحكام الأعيان الثابتة في الوجود الحق فيقول ثم ما ليس ثم ما ليس ثم لأنه لا يقدر أن ينكر ما شهد، كما أنه لا يقدر أن يجهل ما علم المعلوم في هذه المسألة وخلاف المشهود المرئي بالعين.

**تنبيـه:**

اعلم أن الإنسان لا يخلو أن يكون واحدًا من ثلاثة بالنظر إلى حكم الشرع، إما أن يكون ظاهريًا محضًا متغلغلًا بحيث يؤديه ذلك إلى التجسيم والتشبيه، فهذا مذموم ومذهب باطل. وإما أن يكون جاريًا مع حكم الشريعة على فهم اللسان الذي جاءت الشريعة به، حيث ما مشى الشارع مشى، وحيث ما وقف وقف، قدمًا بقدم، فهذا هو الحق المحمود الوسط. وإما أن يكون باطنيًا محضًا معتقدًا مشرب الباطنية من غير نظر إلى الشرع، وهو القائل بتجريد التوحيد حالًا وفعلًا، وهذا يؤدي إلى تعطيل أحكام الشرائع وقلب أعيانها، وإبطال الديانات، وإلغاء المعاملات الدنيوية الجارية بين المسلمين بحكم الشرع الحق، كما هو مذهب الزنادقة الملحدين الإباحيين الاتحاديين، فإنهم يقولون بالتوحيد المحض الذي هو مقام الجمع، فينفون الشريعة التي هي مقام الفرق، فهم أكفر من اليهود والنصارى، وأضر على المسلمين من الشياطين المردة، بإنكارهم أحكام الله، وما كفاهم حتى ادعوا مقام الربوبية والتجسيم بقولهم إنهم الله، ويقولون سقط عنا التكليف، لأننا وصلنا إلى أن صارت ذواتنا هي الله. وقولهم كل شيء نراه هو الله وليس والله، هذا مذهب أهل الله، وإنما أهل الله إذا أنزلهم الله في مقام التوحيد المحض كملهم بالأعمال الصالحة، وأوقفهم عند حدود الشريعة. وإذا أنزلهم في مقام الفرق حفظهم من الشرك وأشدهم قيام العالم بوجود الحق الله. الله الله يا إخواني، لا يظهر أحد منكم بالتوحيد المحض يومًا ما، ولا في حال ما، فالتوحيد المحض يكون عليه باطن الإنسان وعقده، وأما ظاهره فلا بدَّ فيه من الفرق، رب وعبد، آمر ومأمور، فإن إظهار التوحيد المحض للعوام فتنة، وأي فتنة وضلال، وأي ضلال وبعض الملاحدة يقول الحركة والسكون بيد الله، فما جعل في نفسي أداء ما أمرني به يقول وعلى الحقيقة، فهو الآمر المأمور السامع والمخاطِب والمخاطَب، فهذا على بصيرة تشقيه وتحول بينه وبين سعادته.

**تذييـــل:**

وهذا لا يصدر عن أحد علم بالله عن ذوق، وإنما يصدر عن محق أخذ علمه بالله عن دليل ونظر، أو من كتب القوم ـ رضي الله عنهم ـ كما ضل هؤلاء الزنادقة

الذين هم في زماننا بكتب الإمام العارف بالله عبد الكريم الجيلي ـ رضي الله عنه ـ فنظروا بالكتب بلا تقييد بالتقوى ومراعاة أحكام الشريعة، فضلوا وأضلوا. ولهذه العلة منع أهل الله بعض تلامذتهم عن مطالعة كتب الحقائق لإشرافهم على قصور ذلك المريد عن فهم ما وضع في كتب الحقائق، كهؤلاء الزنادقة الذين انتسبوا إلى الشاذلية ـ رضي الله عنهم ـ فإن قاصر الفهم لا يخلو إما أن يتأول كلامهم على خلاف ما أرادوه فيهلك في الهالكين، أو يضيع العمر في النظر في الكتب من غير فائدة. فنهي مثل هذا عن مطالعة كتب الحقائق واجب. **قول سيدنا**:

فمن عمَّه فقد خصه ومن خصه فقد عمَّه

يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن من قال واعتقد إطلاق الحق ـ تعالى ـ وعدم تقييده فقد خصه وقيده من حيث لا يشعر، فإن الإطلاق تقييد بعدم التقييد، لأن عدم العلامة علامة بين أصحاب العلامات. ومن خصه وقال بتقييده واعتقد عدم إطلاقه فقد عمه وما خصه من حيث لا يشعر، فإنه أدخله بذلك التخصيص في عموم الممكنات وحدده، كالمنزه الصرف الحاكم على الحق ـ تعالى ـ بعدم تنزله وتجليه فيما شاء من الصور. لأن غاية التنزه التحديد، ومن حد إلٰهه فقد جعله كنفسه في الحد والتحقيق. إنه تعالى لا مقيد ولا مطلق، وما حكمنا بإطلاقه إلا من تقييدنا.

**يقول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

فتقييده وإطلاقه من وثاقنا فما ثم إطلاق يكون بلا قيد

يعني: أن إطلاقه تعالى من وثائق تقييدنا هو إطلاق وتقييد له، لا أنه في نفس الأمر كذلك، والأمر الحق أنه تعالى غير منعوت بإطلاق ولا تقييد، فمن أطلقه فما عرفه، ومن قيده فقد جهله. فهو عين الأشياء، وما الأشياء عينه. قال أبو يزيد ـ رضي الله عنه ـ: الحق عين ما ظهر وليس ما ظهر عينه، فهو تعالى عين الأشياء في رتبة التقييد وليست الأشياء عينه فيها، فلا ظهور لشيء لا تكون هويته عين ذلك الشيء، فمن كان وجوده بهذه المثابة كيف يقبل الإطلاق أو التقييد، فالعالم مرتبط بالحق ارتباطًا لا يمكن الانفكاك عنه، لأنه وصف ذاتي له من حيث أسماؤه. هكذا عرفه العارفون به تعالى. **قول سيدنا**:

فما عين سوى عين

يقول ـ رضي الله عنه ـ: فما عين مما يقال فيه أعيان من محسوس ومتخيل من كل ما يدرك سوى عين واحدة، هي المحسوسة المتخيلة والمعقولة، وما عداها فإنما

هي أعراض مجتمعة، والمقوم لها هذه العين الواحدة، فالعين وما تقع عليه، والأذن وما تسمعه، واللسان وما يصوت به، والجوارح وما تلمسه، والعقل وما يتعلقه، والخيال والتخيل والمتخيل، والمتصور والمتصوَّر والصورة، والحافظ والحفظ والمحفوظ، فما هي إلَّا أعراض ونسب وإضافات في عين واحدة، هي الواحدة والكثيرة، وعليها تطلق الأسماء كلها. **قول سيدنا:**

فنور عينه ظلمة

يقول ـ رضي الله عنه ـ هذه العين الواحدة هي عين النور وعين الظلمة وعين كل متنافيين من أنواع المنافات، فقوله: ظلمة: معطوف على نور، بحذف العاطف، أي فنور وظلمة عينه، أي عين العين الواحدة التي قال فيها:

فما عين سوى عين

قيل لأبي سعيد الخراز ـ رضي الله عنه ـ: بمن عرفت الله؟ قال: لجمعه بين الضدين. ثم تلا: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: الآية ٣].

وهو أبو سعيد الخراز، قال بعض سادات القوم: إن أبا سعيد الخراز لم يعط المقام حقه، فإن كلامه يوهم أن هنا عينًا تجمع الضدين، وليس مراده هذا وإنما مراده هي عين الضدين، فإذا ظهرت العين الواحدة بالحق وصفات الحق فهي عين النور، وإذا ظهرت بالخلق وصفات الخلق فهي عين الظلمة، والعين واحدة، والظلمة ظلمة الطبيعة. فإن العالم كله موجود بين النور والحق، والظلمة الطبيعية فما هو نور خالص ولا ظلمة خالصة، فهو كالظل، لأن الظلمة الحقيقية هي ظلمة المحال. وفي هذا المعنى قلت من أبيات مترجمًا عن هذه العين الواحدة:

أنا حق أنا خلق    أنا رب أنا عبد
أنا عرش أنا فرش    وجحيم أنا خلد
أنا ماء أنا نار    وهواء أنا صلد
أنا كم أنا كيف    أنا وجد أنا فقد
أنا ذات أنا وصف    أنا قرب أنا بعد
كل كون ذاك كوني    أنا وحدي أنا فرد

ولا ينبغي أن يحمل **قول سيدنا:**

فنور عينه ظلمة

على ما فهمه بعضهم قال: فنور عينه، أي عين ذلك النور، يعني ما يعاين منه، لأن عينه هي الصورة الممكنة العدمية الكثيرة في الحس والعقل، وفي الوهم وفي الخيال، في الدنيا والآخرة، كيف وسيدنا ـ رضي الله عنه ـ نفى الأعيان كلها:

فما عين سوى عين

مما يقال فيه أعيان وذوات وجواهر. **قول سيدنا:**

فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه

يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن الذي يغفل عن هذه المعارف التي ذكرناها والأسرار التي أبديناها بأن أعرض عنها فلم يتعمل في اكتسابها يجد في نفسه غمة. وكل ما يستر شيئًا فهو غمه، ومنه الغمام، فإنه يستر السماء عن عين الرائي. فمن يغفل عن العلوم الإلٰهية يجد في نفسه الناطقة، وهي الروح الجزئي، غمة وسترًا عن الحقائق الإلٰهية. وإنما يكون ذلك إذا رحمه الله بالانتباه وحصلت له حالة اليقظة، فيتحسر على ما فاته وفرط فيه، يقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله، ويغتم. ولهذا تجد فحول علماء الظاهر وساداتهم يتحسرون ويتأسفون عندما يحصل لهم اليأس من الحصول على مطلوبهم. يقول زعيم المتكلمين من أهل النظر فخر الدين الرازي رحمه الله:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
فأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ويقول إمام الحرمين أبو المعالي: قرأت مائة ألف في مائة ألف، هذا هربًا من التقليد، والآن قد رجعت إلى التقليد، اللهم إيمانًا كإيمان العجائز. والويل لابن الجويني إن لم يتداركه الله برحمته. ومثل هذه المقالات لا تصدر من أدنى عارف بالله، فإذا انكشف الغطاء وحصحص الحق وتبينت المراتب، مراتب العارفين بالله، يمقت الغافل عن هذه العلوم نفسه، ومقت الله له أكبر من مقته نفسه. وليس المراد بالغفلة هنا غفلة الإنسان أحيانًا عما يعلمه من هذا العلم الشريف المقدار العلي الدرجات على سائر العلوم، إذ العلم شريف بشرف معلومه، ولا أشرف من الله ـ تعالى ـ فإن هذا العلم له الثبوت فلا تؤثر فيه الغفلات، فلا يلزم العلم الحضور مع علمه في كل نفس، لأنه والٍ مشغول بتدبير ما ولاه الله عليه، فيغفل عن كونه عالمًا

بالله ولا يخرجه ذلك من حكم نعته بأنه عالم بالله، مع وجود الغفلة في المحل من نوم أو غفلة، ولا جهل بعد علم أبدًا. إذ الإنسان محل الغفلات حتى الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فلا يخلون عنها. ولا علم عند القوم إلَّا ما حصل عن تجل، فإذا كان العلم حاصلًا عن نظر في دليل عقلي فليس بعلم عند الطائفة، فلا ينبغي أن تفسر الغفلة هنا بغفلة العالم بهذا العلم عن علمه أحيانًا، كما فهمه بعضهم، فإنه إذا رجع من غفلته رجع إلى علم صحيح. **قول سيِّدنا**:

ولا يعرف ما قلناه إلا عبد له همه[1]

يقول ـ رضي الله عنه ـ: ولا يعرف ما قلناه في هذه (الحكمة القلبية في الكلمة الشعيبية) من المعارف الإلٰهية، وكشفناه من الأسرار الربانية والعلوم التي يضن بها على غير أهلها إلا عبد له همة عالية، تعلقت بالنفيس وأعرضت عن الخسيس. وكل عبد له همة، ولكن ما كل عبد علق همته باكتساب هذه العلوم وبذل جهده في الوصول إليها وصرف وجهته عن غيرها.

﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦].

والهمة لغة، على نوع من القصد، واصطلاحًا الباعث الطلبي المنبعث من النفوس والأرواح لمطالب كمالية ومقاصد غائبة. وتتنوع بحسب تنوع أهلها واختلاف مداركهم، فمنهم من يهتم بأمور الدنيا المذكورة أصولها في قوله تعالى:

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٤]. الآية.

ومنهم من يهتم بأمور الآخرة، ومنهم من تتعلق همته بمحبة الله وفي مثل هذا فليتنافس المتنافسون.

من ذاق طعم شراب القوم يدريه ومن دراه غدا بالنفس يشريه
لا يعرف الشوق إلَّا من يكابده ولا الصبابة إلَّا من يعانيها

**وقول سيِّدنا**:

(﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [قَ: **الآية ٣٧**].

(١) في «فصوص الحكم» (سوى عبد له همّه) ص ١٠٨، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

**لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضًا فما لهمْ مِنْ ناصرين. فإن الإلـه المعتقَد ما له حكم في الإلـه المعتقد الآخر: فصاحب الاعتقاد يذُبُّ عنه أي عن الأمر الذي اعتقد في إلـهه وينصره، وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره، فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له. وكذا المنازع ما له نصرة من إلـهه الذي في اعتقاده، وما لهم من ناصرين، فنفى الحق النُصْرَة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته، والمنصور المجموع، والناصر المجموع).**

يقول ـ رضي الله عنه ـ مستدلًا بالآية الكريمة ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ﴾ [الزُمَر الآية ٢١] الإشارة في الآية تفسير إلى ما ذكر في سورة قٓ ـ من الوعد والوعيد وخبر الجنة والنار وخبر أهلهما وغير ذلك مما تضمنته السورة. وأما الإشارة في ذكر الآية الكريمة في كلام سيدنا فهي إلى ما ذكره من أحوال القلب وأحوال التجليات ونعوتها وتعدُّدها، وأنها لا نهاية لها. وتقييد الحق عند من قيده وإطلاقه عند من أطلقه وكون الموجودات حقًا كلها أو خلقًا كلها، وكون المتجلِّي والمتجلى له واحدًا إلى غير ذلك مما تقدم ذكرى ﴿لَذِكْرَىٰ﴾ [الزُمَر: الآية ٢١] تذكرة لمن كان له قلب خاص، داعٍ للتجليات الإلـهية، باق على صفائه وتقديسه عن الأوضار الطبيعة، أو صقلته الرياضات والمجاهدات، واتباع الكتاب والسنة، فصفا بعد الكدورة وتطهر بعد النجاسة، فإن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد، وجلاؤها ذكر الله كما ورد. ثم اعلم أن كل إنسان له قلب، فإن القلب اسم للروح الجزئي، وسمي جزئيًا لتدبيره الجسم الجزئي، إذ الروح الكلي لما تنزل من مرتبة كليته إلى تدبير جسم الإنسان صار جزئيًا، وهو سمي قلبًا لتقلبه في أنواع الصور التي يتجلى له الحق فيها، فهو دائم القلب مع الأنفاس، لأنه مخلوق على صورة الحق ـ تعالى ـ وصورة الحق لا تعطي الضيق، ولا مجال لها إلّا في التقليب. فالحق يتقلب في أحكام أعيان، وأحكام أعيان الممكنات لا نهاية لها، فالتقليب الإلـهي لا يتناهى ولو فتش الإنسان دقائق تغيراته في كل نفس، لعلم أن الحق عين حاله هو تعالى من حيث هويته، وراء ذلك كله، كما هو عين ذلك كله. فإن الأحوال في العالم ما هي بأمر زائد عن الشأن الذي الحق فيه، بل هو عين الشأن. وقال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [قٓ: الآية ٣٧].

ولم يقل لمن كان له عقل. فإن العقل فيه مأخوذ من عقال البعير، وهو الحبل الذي يمنعه من النهوض والنفور، فيحصر العقل الأمر الإلـٰهي في نعت واحد واعتقاد مفرد، ويحجر على الحق - تعالى - أن يكون على اعتقاد مخالف لمعتقده. والحقيقة تأبى وتمنع الحصر بأن يكون الإلـٰه الحق على ما يعتقده فيه واحد دون غيره من المعتقدين، فهذا محل المحال في نفس الأمر، وهو مجموع الأمور والأحكام المختلفة الواقعة في جميع الإدراكات العقلية المعنوية والمشهورة الحسية، فما هو ما تقدم ذكره في هذه الحكمة القلبية ذكرى لمن كان له عقل، فإن من لازم شهود أهل العقول أنفسهم معه تعالى التميز والتحديد والحصر، إذ من اعتقد في إلـٰهه أنه مباين له منفصل عنه يلزمه تحديد إلـٰهه ولا بدَّ، فمعرفته تعالى موقوفة على شهود صفاته. وهذا لا يدرك بالعقل وإنما القلب السليم يدركه ذلك ثم يفيض على العقل بقدر ما يقبله. وحظ صاحب العقل العلم بوجود الله ووحدانيته فقط، فأهل العقول المتكلمون في الإلـٰهيات خطأهم أكثر من إصابتهم، سواء كان فيلسوفيًا أو معتزليًا أو أشعريًا أو من كان من أصناف أهل النظر العقلي. فالعقلاء وهم أصحاب الاعتقادات المقيدة للحق - تعالى - من حكيم ومتكلم الذين كل واحد منهم حصر الحق في معتقده وحجر عليه أن يكون على خلاف معتقده، وهم الذين يكفر بعضهم بعضًا ويلعن بعضهم بعضًا من جميع الفرق الإسلامية وغيرها من سائر أهل الملل والنحل. وما من مذهب إلَّا والاختلاف واقع بين أهله، فأحرى بينهم وبين غير أهل مذهبهم. فدليل الأشعري يورث شبهة عند المعتزلي، ودليل المعتزلي يورث شبهة عند الأشعري، عكس ما عليه الطائفة المرحومة أهل الله، فإنهم علموا أن الحق - تعالى - قابل لكل معتقد من حيث الوجود والشارع بين المقبول من المردود وذلك لاطلاع أهل الله على المرآة الكبرى الجامعة لسائر الصور المتفرع منها كل معرفة في العالم، فكانوا يرمون عن قوس واحدة لا اختلاف بينهم ولا تباين يصدق آخرهم أولهم:

مذاهب الناس على اختلاف ومذهب القوم على ائتلاف

ومن زعم أنهم يختلفون في عقائدهم فذلك لعدم فهم كلامهم وعدم الوصول إلى مرامهم:

وكم من عائب قولًا صحيحًا وآفته من الفهم السقيم
وكم من عائب ليلى ولم ير وجهها فقال له الحرمان حسبك يا فتى

فأهل الاعتقادات المقيدة للحق تخونهم اعتقاداتهم عند الحاجة إليها وَمَا لَهُمْ مِن نَاصِرِينَ حيث كانت آلهتهم التي اعتقدوها وجوهًا جزئية من الحضرة الجامعة الكبيرة الإلٰهية. وإن كان كل معتقد من أصحاب الاعتقادات إنما اعتقد الوجه الذي تعرف الحق به إليه فإنه ما جهله أحد من كل وجه. فأوجه المعارف على عدد الخلائق. ولكن لما كان المعتقِد إنَّما اعتقد وجهًا خاصًا وقيد إلٰهه به دون الوجوه التي يتعرف الحق له بها وتعرف بها إلى غيره، لم ينفعه إلٰهه ولم ينصره. فإن الإلٰه المعتقد فيه المقيد المحصور المحجور عليه ما له حكم ولا أثر في الإلٰه المعتقد فيه الآخر، فإن كلًا من الإلٰهين المعتقدين مقيد محصور مخلوق، أعني الصورة المقيدة المعتقدة التي هي مظهر ذلك الوجه الخاص الإلٰهي فصاحب الاعتقاد المقيد يذب ويدفع عنه، أي عن الأمر والوصف الذي اعتقده في إلٰهه، وينزه بما هو تنزيه عنده. وينصره، وذلك الإلٰه المقيد عنده الذي تخيَّله لا ينصره لأنه إلٰه مخلوق من حيث الصورة التي ظهر بها الاسم الإلٰهي، فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له، فإنه إلٰه مقيد محصور، وكذلك صاحب الإلٰه الآخر ما له نصرة من إلٰهه الذي في اعتقاده، فإنه إلٰه مقيد محصور مثل الإلٰه الآخر. فما لآلهة الاعتقادات حكم ولا أثر فينصرون معتقديهم، فلا أخيب من المعتقدين في آلهتهم المقيدين فما لهم من ناصرين قال تعالى: ﴿فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [هود: الآية ١٠١].

الخطاب لمحمد ـ ﷺ ـ يقول له، فما أغنت عنهم ولا نفعت ولا دفعت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله، وهي الصور التي اتخذوها آلهة واعتقدوها نافعة، وإن كانت تلك الصور مظاهر لأسماء إلٰهية جزئية، لما جاء أمر ربك ورب محمد ـ ﷺ ـ وهي الحضرة الربية الكلية الجامعة للأرباب كلها، فنفى الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات المقيدة الجزئية كلها، يعني على انفراد كل إلٰه مقيد معتقد على حدته وانفراده، فإن المنصور من المعتقدين هو المجموع، وهم الذين اعتقدوا إطلاق إلٰههم ولم يقيدوه بمعتقد دون معتقد، فما حصروه في اعتقادهم خاصة. كما أن الناصر المجموع، وهي الحضرة الإلٰهية الجامعة، فلهذا كل مَن كان صحيح التصوّر لإلٰهه وتوجه إليه في أمر تسرع إليه الإجابة والحصول على المراد من نبيٍّ وولي غالبًا. بخلاف غيرهم من أصحاب الاعتقادات المقيدة من أهل النظر العقلي. وانظر قصة فخر الدين الرازي رحمه الله.

**مطلـــب:**

قال الشيخ الأكبر: أخبرني الرشيد الفرغاني ـ رحمه الله ـ عن فخر الدين شيخه بن الخطيب الرازي، عالم زمانه، أن السلطان حبسه وعزم على قتله، وما له شافع عنده مقبول، قال: فطمعت أن أجمع همي في أمري أن يخلصني من يد السلطان، لما انقطعت بي الأسباب، وحصل اليأس من كل ما سوى الله، فما تخلص لي ذلك، لما يرد عليَّ من النسبة النظرية في إثبات الله، الذي ربطت معتقدي به، إلى أن جمعت همتي وكليتي على الإلـه الذي تعتقده العامة، ورميت من نفسي نظري وأدلتي، ولم أجد في نفسي شبهة تقدح عندي فيه، وأخلصت إليه التوجه بكلي، فدعوته في التخلص. فما أصبح إلَّا وقد أفرج الله عني وأخرجني من السجن. ومراده بالإلـه الذي تعتقده العامة، هو الإلـه الذي جاء وصفه في الكتاب والسنة، وهو غير مقيد ولا محصور، كما هو عقيدة عامة المؤمنين بأنه تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

مع قبولهم الصفات السمعية التي لم تقبلها العقول، مع عدم التأويل لها، لا الإلـه الذي يعتقده أهل النظر، وفخر الدين منهم. وما نفعه إلـهه، فالحق ـ تعالى ـ وتقدَّس هو، المعروف الذي لا ينكر في أي صورة تجلى من صور العالم أعلى وأدنى من العرش إلى الذر عند العارفين به تعالى، فإنها لا توجد صورة لا تكون هوية الحق ـ تعالى ـ باطنها سارية فيها. فالعارف لا يرى صورة إلَّا يرى الله قبلها، أو بعدها أو معها أو فيها، على اختلاف المشاهد، فإن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في كل شيء وجهًا خاصًا، هو تعالى حق ذلك الشيء، وذلك الشي حق بذلك الوجه. فأهل الحق ـ تعالى ـ المعروف لهم في الدنيا، المشهود عندهم في كل شيء، من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، هم أهل الحق ـ تعالى ـ في الآخرة، المعروف لهم، فلا ينكرونه في شيء من تجلياته في الآخرة حين ينكره ويتعوذ منه مَن لم يعرفه في الدنيا بالإطلاق وعموم التجلي والظهور. أشار سيدنا بقوله: فأهل المعروف في الدنيا إلى آخره... إلى معنى الحديث الذي خرَّجه الطبراني على طريق أهل الإشارة، أنه ـ ﷺ ـ قال: «**أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة وإن أهل المنكر في الدنيا هم أهل المنكر في الآخرة**»(١)

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك (١/ ١٢٤). والطبراني في المعجم الصغير (١/ ٧٤، ٢٦٢). والهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٦٢، ٢٦٣). وابن أبي شيبة في مصنفه (٨/ ٣٦١) طبعة دار=

والأهل لغة، الأقارب وأهل الله هنا المقربون منه القرب المعنوي لمعرفته وطاعته، كما ورد: «**الأقربون أولى بالمعروف**»[(١)]

أي الأقربون إلى الله أولى به، وهو المعروف الذي لا ينكر.

**تنبيــه:**

إن العارفين لا يمنعون أهل النظر والفكر عن نظرهم، لأن ذلك هو مرتبتهم. وإنما يمنعون العمل بما ينتجه الفكر من التلبيس، فإنه ما من علم من العلوم الظنية إلَّا ويجوز أن ينال العلم اليقيني به من طريق الكشف، ولهذا جعل المحققون من الصوفية أفلاطون الحكيم من العلماء بالله، لأنه خرج بنظره مخرج الكشف، فما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلَّا لنسبته إلى الفلسفة لجهلهم بمدلول هذه اللفظة.

قول سيّدنا: (**فلهذا قال**: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾ [قٓ: **الآية ٣٧**] **يعلم تقليب**[(٢)] **الحق في الصور بتقليبه في الأشكال، فمن نفسه عرف نَفْسَهُ، وليست نفسه بغير لهوية الحق، ولا شيء من الكون مما هو كائن ويكون بغيْر لهوية الحق، بل هو عين الهوية. فهو العارف والعالم والمُقَرُّ في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنْكِر في هذه الصورة الأخرى. فهذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع، فهو قوله**: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾ [قٓ: **الآية ٣٧**] **يتنوع في تقليبه**).

يقول ـ رضي الله عنه ـ: فلهذا، أي لكون العقل قيدًا فيحصر الأمر الإلـهي في نعت واحد. والحقيقة تأبى الحصر، قال تعالى على طريق الإشارة:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾ [قٓ: الآية ٣٧].

وما قال تعالى لمن كان له عقل، لأن علم صاحب القلب السليم العارف بالله وبتجلياته فوق علم صاحب العقل، فإنه جاهل بالتجليات، بل يمنع تقليب الحق في الصور، وهي الشؤون التي هو تعالى فيها كل يوم. علم صاحب القلب تقليب الحق في الصور بتقليبه هو في الأشكال والأحوال، حيث عرف العارف أنه مخلوق عاجز لا حركة له من ذاته، وأن هذا التقليب حصل له من غيره، وليس إلَّا الحق ـ تعالى ـ

---

= الفكر ـ بيروت.

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٤٨٦) طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) في نص «فصوص الحكم» (فعلم تقليب) ص ١٠٨، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

فتقليب الحق في الصور سبب في تقليب العبد في الأشكال. فما عرف العبد العارف الحق ـ تعالى ـ إلّا من معرفته نفسه، ولذا ورد: «**من عرف نفسه عرف ربه**».

فمعرفته النفس سلم إلى معرفة الحق. لأن نفس العارف الإنسانية المقيدة هي النفس الإلـٰهية المطلقة، فمن معرفته نفسه المقيدة عرف نفسه المطلقة. وليست نفسه المقيدة بغير هوية الحق السارية في النفس الإنسانية ولا سريان، وليس سريان الهوية خاصًا بالنفس الإنسانية، بل لا شيء من الكون، وهو الداخل تحت قوله تعالى: ﴿كُن﴾ [البَقَرَة: الآية ١١٧] مما هو كائن في الماضي والحال من الممكنات، أو يكون في المستقبل، فإنها لا نهاية لتكوينها بغير هوية الحق السارية، فلا شيء بغير هوية الحق السارية، بل هو عينها لا غيرها. ولما كانت هوية الحق عين صورة الإنسان كان الحق هو العارف والعالم من كل صورة ينسب إليها المعرفة. والعلم به تعالى، وهو المقر بالربوبية، في هذه الصورة التي حصل الإقرار منها، لأن المتجلِّي والمتجلى له عين واحدة في صورتين مختلفتين، وهو الذي لا عارف ولا عالم، وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى. وكذلك إذا ظهر لعارف فهو ظاهر لنفسه، لأنَّ ذلك العارف وجه من وجوهه، وإذا بطن عمن بطن من الجاهلين فهو باطن عن نفسه، لأن ذلك الجاهل مظهر من مظاهره. وحيث كانت الصورة هي أحكام الأعيان الثابتة فلا تبالي بما تنسب إليها من العلم والجهل وغير ذلك. ثم اعلم أن سيدنا ـ رضي الله عنه ـ غاير بين العالم والعارف، إذ العطف يقتضي المغايرة، لأن العالم عند سيدنا أعلى مرتبة من العارف، وإن كان العلم والمعرفة في الحد والحقيقة على السواء في كشف الشيء على ما هو عليه، حيث أنه تعالى أثنى بالعلم على من اختصه من عباده أكثر مما أثنى على العارفين. فالعارف لا يرى إلا حقًّا وخلقًا. والعالم يرى حقًّا وخلقًا في خلق فيرى ثلاثة، وهذا المذكور في الأسرار الربانية والمشاهد الإلـٰهية حظ من عرف الحق ـ جل جلاله ـ من طريق التجلي والشهود في عين الجمع بين الظاهر والباطن، فهو معنى قوله: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [قٓ: الآية ٣٧]. ثم اعلم أنَّ العلماء بالله أربعة أصناف، صنف ما لهم علم بالله إلّا من طريق النظر الفكري، وهم القائلون بالسلوب المانعون لتجلي الحق ـ تعالى ـ في الصور، القائلون بالتنزيه المحض. وصنف ما لهم علم بالله إلّا من طريق التجلي، وهم القائلون بالثبوت والحدود التابعة، وهم أهل وحدة الشهود. وصنف يحدث لهم علم بالله بين الشهود والنظر فلا يبقون مع الصور في التجلِّي، ولا يصلون إلى معرفة هذه الذات الظاهرة بهذه الصور في عين الناظرين، وصنف ليس واحدًا من هذه الثلاثة، ولا يخرج عن جميعهم وهو الذي يعلم أن الله

ـ تعالى ـ قابل لكل معتقد في العالم من حيث عين الوجود، فإنه قضى وحكم يعبد إلَّا إيَّاه، وهذا الصنف يُنقسم إلى صنفين: صنف يقول عين الحق هو المتجلي في صور الممكنات، وصنف يقول أحكام الممكنات هم الصور الظاهرة في عين الوجود الحق. وكلٌّ قال ما هو الحق والكامل من جمع بين الشهودين، والعارفون بالله من طريق التجلي والشهود متفاضلون متفاوتون، فأكملهم وأعلاهم الذي لا يوجد عارف غيره إلَّا مجازًا من كان يشهد الحق في مقام الجمع، وهو الذي يشاهد ربه علمًا وحالًا، ويشاهد الخلق حالًا لا علمًا، لأن المعلوم معدوم، هذا شرب فازداد صحوًا وغاب فازداد حضورًا فلا فرقه يحجبه عن جمعه ولا جمعه يحجبه عن فرقه.

قول سيّدنا: **(وأما أهل الإيمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق)**، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين للأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] لما وردت به الأخبار الإلـٰهية على ألسنة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وهو يعني هذا الذي ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] شهيد ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الإحسان: «**أن تعبد الله كأنك تراه**».

والله في قبلة المصلي، فلذلك هو شهيد. ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيد به فليس هو الذي ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] فإن هذا الذي ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] لا بد أن يكون شهيدًا لما ذكرناه. ومتى لم يكن شهيدًا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية. فهؤلائك هم الذين قال الله:

﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٦٦].

والرسل لا يتبرأون من أتباعهم الذين اتبعوهم.

يقول ـ رضي الله عنه ـ أنه لما كانت المعرفة بالله الحاصلة للعباد منحصرة في أربعة وجوه، فهي إما من طريق التجلي الإلـٰهي، وإما من التقليد لذي تجل إلـٰهي، وإما من طريق النظر العقلي، وإما من التقليد لذي نظر عقلي. وقد ذكرنا المعرفة الحاصلة من طريق التجلِّي الإلـٰهي، وأما المعرفة الحاصلة من التقليد لذي تجل إلـٰهي فهم أهل الإيمان الذين كانت معرفتهم بالله إيمانًا بالغيب، لا عن تجل إلـٰهي ولا عن نظر عقلي ولا عن تقليد لنظر عقلي، وإن كانت كل معرفة بالله في العالم إنما هي عن

تجل إلـٰهي. فليس التجلي الخاص بأهل الله كالتجلي لغيرهم، فأهل الإيمان الذين قلدوا الأنبياء والرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ فيما أخبروا به عن الحق ـ تعالى ـ مما لا تصل إليه العقول بأنظارها وأفكارها، فإن للعقل حدًا يقف عنده لا يتجاوزه، وذلك كالصفات السمعية التي أخبرت بها الأنبياء والرسل عن ربهم ـ تعالى ـ وأحالتها العقول ونزَّهت الحق عنها، إذ الإلـٰه الذي جاء بأوصافه ونعوته الشارع ما هو الإلـٰه الذي أثبتته العقول. فإن الإلـٰه الذي دعا الشارع إلى عبادته لا يعقل إلَّا متمثلًا متخيلًا، ولا يدركه أحد على ما هو عليه في ذاته. فإلـٰه الشارع موصوف بالاستواء على العرش ومنعوت بالنزول إلى السماء الدنيا، وبالمعية مع كل مخلوق، وبالمجيء والإتيان في ظلل من الغمام والمشي والهرولة والتردد والتبشبش والمحبة والرضا والغضب وغير ذلك مما ورد في الكتب الإلـٰهية والسنَّة المحمدية. وهذه الأمور إنما تنزل الحق ـ تعالى ـ ووصف نفسه بها رحمة لعباده، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل والأنبياء والأولياء الداعين الخلق إلى معرفة الله ـ تعالى ـ هم المؤمنون حقًا وهم لاحقون بمن قلدوهم ومنخرطون في سلكهم. لا من قلد من عامة المؤمنين أصحاب النظر الفكري في معرفة الله ـ تعالى ـ المتوهمين أن الكون دليل على الله وهو وهم باطل. فإن الشيء لا يدرك إلَّا بنفسه، فمن طلب معرفة الذات من طريق الفكر والنظر كان مآله الخيبة والحيرة من غير طائل، ومقلد أصحاب الأفكار، لاحق بهم ومنخرط في سلكهم.

ثم اعلم أن طرق العلم ثلاثة؛ الأولى أن يكون الحق هو المعلم، الثانية أن يكون النظر الفكري هو المعلم، الثالثة أن يكون المعلم مخلوقًا مثل المتعلم. فصاحب الإلقاء الإلـٰهي ملحق بمعلمه، ومقلده ملحق به. وصاحب النظر العقلي ملحق بمعلمه، ومقلده لاحق به. وقد أجمع أهل الله أن كل ما ينتجه النظر والفكر فهو مدخول يقبل إيراد الشبه عليه، كما يدل على ذلك اختلاف المقالات في الله ـ تعالى ـ من الناظرين بعقولهم، واتفاق أصحاب التجلِّي الذين معلمهم الله من نبي ورسول وولي. فلا تشمل الآية أصحاب النظر ولا من قلد أصحاب النظر المتأولين للأخبار، بصرفها عن ظواهرها وحملها على أدلتهم. فإنَّ التأويل لغة من الأول، وهو الانصراف. وكتاب الله وسنة رسوله ـ ﷺ ـ جاء بلسان عربي مبين، لا رمز فيهما ولا لغز ولا إيماء إلى شيء مما يخالف الشرع المحمدي، وأما ما يقوله بعض المحققين من الصوفية أن نصوص الكتاب والسنة على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى حقائق تنكشف على أرباب السلوك أصحاب القلوب، فهي من كمال الإيمان

ومحض العرفان. وما هو من التفسير بالرأي المتوعد عليه في الحديث النبوي: «**فما ضلَّ مَنْ ضلَّ إلّا بالتأويل**».

وحمل الأخبار والآيات على خلاف ظواهرها، ففاتهم كمال الإيمان بما أخبرت به الأنبياء والرسل عن ربهم ـ عزَّ وجلَّ ـ فأساؤوا الأدب على الله وجعلوا عقولهم أعلم بربهم من رسله، بل يكذبون ربهم فتراهم يكذبون بكل حال جعل الحق ـ تعالى ـ نفسه فيها مع عباده. وينزهونه عن كل ما أضافه إلى نفسه وقد جاء في بعض الهواتف الإلٰهية: «**إذا جاء التأويل فقد جاء حجابي الذي لا أنظر إليه ومقتي الذي لا أعطف عليه. وإذا جاءك العلم الصادر عن المشاهدة فهو أعرف العلوم والعلماء، واعلم أنه ما آمن بي من حكم عقله على آياتي وصفاتي وما أضفته إلى نفسي على ألسنة رسلي، وأنا ما قلت إلا ليؤمنوا بي لا بعقولهم ومن أوَّل فما آمن حقيقة إلا بعقله لا بي فإن قال إنه ما قصد بالتأويل إلا تنزيهي فذلك من حيل النفوس وحبها لمنازعة ربوبيتي**».

**تنبيـــه:**

إن المتأولين أصناف؛ **صنف** منهم قالوا إن الرسل أعلم الناس بالله، فتنزلوا في الخطاب على قدر أفهام الناس لا على ما هو الأمر عليه، فإنه محال. فهؤلاء كذبوا الله ورسوله فيما نسبه إلى نفسه بحسن عبارة، كما يقول الإنسان إذا تأدب مع شخص حدثه بحديث يرى في نظره أنه ليس كما قال، فلا يقول له كذبت، وإنما يقول له صدق سيدي، ولكن ما هو الأمر على هذا، فهو يكذبه ويجهله بحسن عبارة. **وصنف** منهم يقول ليس المراد بهذا الخطاب إلَّا، كذا وكذا، ما المراد منه ما تفهمه العامة، وهذا موجود في اللسان العربي الذي جاء به الرسول، فهؤلاء متحكمون على الله بقولهم هو المفهوم من اللسان، فهؤلاء ما عبدوا إلا الإلٰه الذي ربطت عليه عقولهم وقيدته وحصرته. وصنف منهم يقول نؤمن بهذا اللفظ كما جاء من غير أن نعقل له معنى، حتى نكون في هذا في حكم مَن لم يسمع به، ونبقى على ما أعطانا الدليل العقلي من إحالة مفهوم هذا اللفظ. فهؤلاء ردوا على الله بحسن عبارة. **وصنف** منهم قال نؤمن بهذا اللفظ على حدِّ علم الله فيه وعلم رسوله. فهؤلاء قالوا إن الله خاطبنا عبثًا، لأنه خاطبنا بما لا نفهم. وهؤلاء كلهم مسلمون. ولقد كذب من نسب هذا الأخير إلى السلف الصالح. وإنما السلف الصالح قالوا: ما خاطبنا الحق إلَّا بما نعرف ونفهم، ولكن لما جهلنا الذات جهلنا نسبة هذه الأشياء إليها. لا يقال إن الطائفة العلية كذلك أوَّلت كما قالوا في قوله لما خلقت بيدي، المراد باليدين أسماء الجلال

والجمال ونحو هذا مما ورد عنهم، لأنَّا نقول الطائفة العلية معلمهم الله كما قال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البَقَرة: الآية ٢٨٢].

وقال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: الآية ٦٥].

فما قالوا ذلك نظرًا وتفكرًا، وإنما القائل تعالى هو المفسر والمبين لهم مراده بما قال.

## تنبيهـــان:

**الأول:** ليس من علم الفكر المذموم النظر فيما يتعلق بتوحيد الله ودقائقه، إنَّما المذموم هو الكلام في ماهية الذات، قال تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾ [محَمَّد: الآية ١٩].

الذنب هنا ما يخطر من معرفة الذات والحقيقة التي هي مجهولة في الدارين، فلا يلتبس عليك الأمر فتنهى عن قراءة عقائد الصوفية وغيرهم من أهل السنة. بل انظر في عقائد سائر الخلق وابحث عن منزع كل اعتقاد لتعرف مستنده من الأسماء الإلـهية، وتعرف الحجاب الذي أعمى صاحبه عن الطريقة المثلى، طريقة النجاة. قال الإمام الجيلي ـ رضي الله عنه ـ: بلغني عن شيخي إبراهيم الجبرتي أنه قال لبعض تلامذته: عليك بمطالعة كتب ابن العربي، فقال له التلميذ: يا سيدي، إنْ رأيت أنْ أصبر حتى يفتح الله به عليَّ من حيث الفيض! فقال له الشيخ: إنَّ الذي تريد أن تصبر له هو عين ما ذكره الشيخ في هذه الكتب. قال: لأن المريد قد ينال بمسألة من مسائل علمنا هذا ما لا يناله بمجاهدة خمسين سنة، وذلك أن السالك إنما ينال ثمرة سلوكه، والعلوم التي وضعها الكمَّل من أهل الله ـ تعالى ـ في كتبهم هي ثمرة سلوكهم وأعمالهم الخالصة. وكم بين ثمرة عمل معلول وثمرة عمل مخلص، بل علومهم من وراء ثمرات الأعمال، لأنها بالفيض الإلـهي الوارد عليهم على قدر قوابلهم. وكم بين قابلية الكامل وقابلية المريد، فإذا فهم المريد ما قصدوه من تلك المسألة استوى هو والمصنف في تلك المسألة. فالآخذ لها من الكتب إذا فهمها وميزها يصير كالآخذ من المعدن الذي أخذ منه مصنفها إذا كان ذا قلب ذكي وإيمان قوي. فإنه يأخذ من مطالعة كتب الحقائق كل مأخذ. قال: وقد رأينا في زماننا طوائف من العرب والعجم بلغوا بمطالعة كتب الحقائق مبلغ الرجال، فمن أضاف بعد ذلك إلى علمه فضلة سلوك كان من الكمل، ومن وقف مع علمه كان من العارفين.

**التنبيه الثاني**: ما ورد عن السلف وأئمة الهدى ومحققي الصوفية من كراهة التأويل والنهي عنه إنَّما هو في حق من كمل إيمانهم بما أخبرت به الرسل من العلماء العقلاء. وأما من ليس بعالم ولا عاقل فيجب ستر السر الإلٰهي عنه بالتأويل، لأن كشف ذلك السر له ربما يؤدي إلى عدم احترام الجناب الإلٰهي الأعز الأحمى. فإنه تعالى أوَّل لعبده لما استنكر قوله: «**جعت فلم تطعمني ومرضت فلم تعدني**»(١) الحديث بطوله.

## تتميم:

كل ما ورد في الكتاب والسنة من ذكر العين واليد والجنب والأصابع والهرولة والضحك ونحوها، لا يقتضي شيء منها تشبيهًا إنما التشبيه يكون بلفظة (**مثل**) أو (**كاف**) الصفة، وما عدا هذين الأمرين فإنما هي ألفاظ اشتراك، فتنتسب إلى كل ذات بما تقتضيه حقيقة تلك الذات. ولكمال إيمان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وكمال معرفتهم ما نقل عنهم أنهم استشكلوا هذه الأشياء التي أنكرها أهل النظر من المتكلمين، ولا سألوا عنها رسول الله ـ ﷺ ـ لأنهم علموا أن الله خاطبنا بلسان عربي مبين، فما خاطبنا إلَّا لنعرف ونفهم. ولكن لما جهلنا الذات العلية جهلنا نسبة هذه الأشياء إليها. فهؤلاء المؤمنون الكاملون الذين قلدوا الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ من غير توقف ولا تردد علموا أنه:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

وعلموا أنه السميع البصير، فنزّهوا الله بتنزيهه وشبهوه بتشبيهه، فإيمانهم أعصم وأوثق. فمن أخذ إيمانه من الأدلة العقلية لما يتطرق إليها فلا يثبت له ساق ولا قدم يعتمد عليه، وهؤلاء المؤمنون هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] لما وردت به الإخبارات الإلٰهية على ألسنة الرسل، وهو يعني هذا الذي ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] بعد قوله:

﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ [قٓ: الآية ٣٧].

بمعنى مشاهد، فما هو من أهل التجلّي الخاص أصحاب القلوب أهل الرؤية. ولهذا قال موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣].

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

فإنه تعالى كان مشهودًا له لا يغيب عنه. فالشهود أعم من الرؤية، فإن الشهود ما يمسكه الإنسان من شاهد الحق الذي اعتقده وربط قلبه عليه، فالشهود لا بد أن يتقدمه علم أو اعتقاد بالمشهود، إذ لا يشهد الإنسان إلّا ما علم أو اعتقد. فلهذا يكون في الشهود الإقرار والإنكار ولا يكون في الرؤية إلا الإقرار. فإنّ المشاهد إذا رأى مشهوده على غير الصورة التي علمها أو اعتقدها، وقيده بها أنكره. فقوله: ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] ينبّه تعالى على حضرة الخيال المطلق والمقيد، وهي الحضرة التي بين المعاني والمحسوسات إذا تنزلت إليها المعاني جسدتها، وإذا صعدت إليه الأجسام لطفتها، فهي تلطف الكثيف المطلق والمقيد، وتكشف اللطيف المطلق والمقيد، فحضرة الخيال أوسع الحضرات. وكما يتنبأ تعالى بقوله: ﴿شَهِيدٌ﴾ [يُونس: الآية ٤٦] على حضرة الخيال وعلمها كذلك ينبئه على طلب استعمالها والترغيب فيها كما قال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يُونس: الآية ٢٦].

ودليل التنبيه على حضرة الخيال وطلب استعمالها في العبادات لمن لم يكن من أهل القلوب المكاشفين بالغيوب، قوله ـ ﷺ ـ في الحديث الصحيح جوابًا لسؤال جبريل ـ عليه السلام ـ حين سأله: ما الإحسان؟ قال له: «**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه**»(١).

فالمحسن هو الذي يعبد الله ويطيعه في ما أمر ونهى، مشاهدًا له ومصورًا حسب اعتقاده في الله وعلمه. فإنه تعالى إنّما نهى عباده أن يتخذوا له صورة محسوسة، كما يفعل عبدة الأصنام والأوثان. وأما الصورة المتخيلة فقد أذن فيها، بل رغب وأمر بالحضور مع المعبود في العبادة. فحضرة الخيال يظهر فيها وجود المحال. فإن الله لا يقبل الصور، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة كما قبلها في تجليه يوم القيامة في صور المعتقدات. فقد قبل المحال عقلًا الوجود فالشهود، وهو ما يمسكه المشاهد في نفسه من شاهد الحق هو المشار إليه بقوله: «**أن تعبد الله كأنك تراه**». وفي ذلك إدخال الحق في حكم الخيال. فقوله: «**كأنك تراه**» هو الشهود بالقلب، وما هو برؤية. وهذه درجة التعليم، ثم يرتقي من هذه الدرجة إلى درجة الخصوص، وهي كون الحق يراك ولا تراه، وذلك أنك إذا ضبطت شهوده في قلبك فقد أخليت شهودك عن بقية الوجود المحيط بك، وإذا تحققت ذلك عرفت عجزك

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

عن رؤيته بتقييدك أو إطلاقه وضيقك وسعته. وحينئذٍ تبقى مع نظره المحقق إليك، لأن نظرك يقيده ويحدده، فلولا الأمر بتخييل الحق للأصاغر في عباداتهم ما تأدبوا معه وأما الأكابر فلا يحتاجون إلى التخيل، وإن كان من الأكابر من يقول: أنا على ما أنا عليه من التخيل، حيث جعل الله لي قوة التخيل. ودليل آخر من السنة على التنبيه على حضرة الخيال قوله ـ ﷺ ـ كما في الصحيح: «**إن الله في قبلة المصلى**»[1] وفي رواية للبخاري: «**إن ربّه بينه وبين القبلة**».

فدل هذا على أن المراد بذلك الصورة التي يتخيل إلـٰهه عليها، فهو يشاهدها في قبلته، وهي الله ـ تعالى ـ لا غيره. فإن الظاهر بتلك الصورة التي يعتقد المصلي أن إلـٰهه عليها ولا يلزم من الشهود أن يكون الحق محصورًا عند مشاهد دون غيره من المشاهدين، لصور اعتقاداتهم. بل هو تعالى عند كل مشاهد للصورة التي تخيل إلـٰهه عليها. فلذلك كان المتخيل للصورة التي اعتقدها في صلاته وسائر عباداته هو شهيد، تقبل عين فاعل. وأما من قلد من المقلدة صاحب نظر فكري ودليل عقلي وتقيد بتقليده من جميع الناظرين بعقولهم، وهم المنزهة القائلون بالتنزيه المحض، فليس هو الذي ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] وأصغى لما وردت به الأخبار الإلـٰهية على ألسنة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فإنَّ الناظرين بعقولهم لا يقبلون ما أخبرت به الأنبياء إلا إذا وافق عقولهم، فإذا لم يوافق عقولهم أوَّلوه، فإذا لم يجدوا له تأويلًا ردوه وكذبوه. ومن جملة ذلك تخيل الحق في صورة متخيلة، فإنهم يكفرون من يقول بهذا ويعتقده ويزيد قوته ويستحلون دمه، فيقولون في حديث: «**أن تعبد الله كأنك تراه**» لو قدر أن أحدًا قام في عبادة ربه، وهو يعاين ربه، لم يترك شيئًا مما يقدر عليه من الخضوع والخشوع وحسن السمت، واجتماعه ظاهرًا وباطنًا على الاعتناء بتتميمها على أحسن الوجوه. ويقول في حديث: «**إن الله في قبلة المصلى**» تأويله أنه يجب على المصلى إكرام قبلته بما يكرم به من يناجيه من المخلوقين عند استقبالهم لوجهه. ومن أعظم الجفاء وسوء الأدب أن يتنخم في توجهه إلى رب الأرباب، وقد أعلم بإقباله على من توجه إليه، فليس المتأول ومن قلده ممن ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [قٓ: الآية ٣٧] لأن مشاهدة الحق ـ تعالى ـ على التخيل شرط في هذا الذي ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ ولهذا ألحق بأصحاب القلوب. فلا بد أن يكون من ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ شهيدًا مشاهدًا لما ذكرناه من تخيل العابد معبوده. ومتى لم يكن شهيدًا لما ذكرناه فما هو

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

المراد بهذه الآية، وهي قوله:

﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [قٓ: الآية ٣٧].

فهؤلاء النظار بأفكارهم ومن قلدهم من المؤمنين فيما أنتجته أفكارهم هم الذين قال الله في حقهم من طريق الإشارة:

﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا﴾ [البَقَرَة: الآيتان ١٦٦، ١٦٧].

فالآية وإن كانت واردة في الكفار فهي تجر ذيلها على ناقص الإيمان من ناظر ومقلّد له وإنما قال: «فهؤلئك» بالإشارة إلى البعيد، لأن النظار في الذات والمتأولين للأخبار الإلـٰهية ومقلديهم ينادون من مكان بعيد، بخلاف أهل التجلّي الإلـٰهي من رسول ونبي وولي ومقلديهم فإنهم ينادون من مكان قريب. وأما الرسل فلا يتبرأون من أتباعهم الذين اتبعوهم وقلدوهم ولا أتباعهم، يقولون ما قالوا أتباع غيرهم، بل أتباع الرسل وورثتهم يزيدون محبة وغبطة فيهم لما ينكشف الغطاء، فإنهم جاءهم بالعلم اليقين في الدنيا، وهو الذي انكشف لهم في الآخرة فصار عين اليقين.

قول سيّدنا: (**فحقِّقْ يا ولي ما ذكرته لك في الحكمة القلبية**).

يقول ـ رضي الله عنه ـ آمرًا وليه بالتحقيق بهذه الحكمة القلبية. والتحقق هو رجوع الشيء إلى الحقيقة بحيث لا يشوبه شبهة، وهو المبالغة في إثبات حقيقة الشيء بالوقوف عليه. والولي القريب، والولي الناصر، والولي ضد العدو، وكل مَن يغار لك فهو ولي. وما قصد وليًا مخصوصًا بالأمر بالتحقق، بل كل من كانت فيه صفة من هذه الصفات فهو وليه. وإنّما نسبت هذه الحكمة إلى القلب لأن جميع مسائلها متعلقة بالقلب من سعته والتنظير بينه وبين رحمة الله ـ تعالى ـ وتجلّي الحق ـ تعالى ـ له حسب استعداده الأزلي والعرضي وسعته وضيقه حسب صورة التجلّي وتنوع الاعتقادات. وكلها راجعة إلى القلب، فإنه محل هذه الأشياء كلها.

قول سيّدنا: (**وأما اختصاصها بشُعَيْب**) فلما فيها من الشعب أي شعبها لا تنحصر، لأن كل اعتقاد شعبة فهي شعب كلها، أعني الاعتقادات فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده، وقد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم، وهو قوله: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُّمَر: الآية ٤٧].

فأكثرها في الحكم، فالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة. فإذا مات وكان مرحومًا عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب. وجد الله غفورًا رحيمًا، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب.

يقول ـ رضي الله عنه ـ إن الحكمة في اختصاصها في هذه الحكمة «**القلبية بالكلمة الشعيبية**» دون سائر الأنبياء ـ على جميعهم الصلاة والسلام ـ والكل له قلوب كاملة. فكما في هذه الحكمة القلبية من الشعب، جمع شعبة (**بالكسر**) وهي الطرف في الجبل، وكان اختصاصها بشعيب، لمناسبة الاشتقاق، فالحضرة الجامعة بمثابة الجبل العظيم الشامخ، والأسماء الإلـٰهية التي هي منشأ تكثر الاعتقادات، بمثابة الشعب التي لا تنحصر. فكما أن الأسماء الإلـٰهية لا تنحصر، كذلك الاعتقادات لا تنحصر، لأن كل اعتقاد من كل مخلوق أثر اسم من الأسماء الإلـٰهية يتجلّى به الحق على ذلك المخلوق، فهو شعبة في الحضرة الجامعة للاعتقادات، فالاعتقادات هي شعب كلها. فإذا انكشف وزال الغطاء الحاجب للأمور المغيبة انكشف الحق ـ تعالى ـ لكل أحد من أصحاب الاعتقادات المقيدة والمطلقة حسب معتقده. وقد ينكشف الغطاء لبعض المعتقدين بخلاف معتقده في الحكم والهوية بأن يحكم على الحق ـ تعالى ـ بحكم في اعتقاده، وأنه تعالى يفعله ولا بد ويحكم على الذات الهوية بأنه كذا جوهرًا وعرض، أو لا جوهر ولا عرض أو نحو هذا. وانكشاف الغطاء بخلاف المعتقد في الحكم والهوية هو المشار إليه بقوله تعالى:

﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُمَر: الآية ٤٧].

يظنون ويعتقدون، فإن الحكم على الله شيء لم يحكم به على نفسه بإثبات أو نفي ظن وتخمين. والظن أكذب الحديث كما ورد، وإن كان هذا المعتقد يظن أن ظنه علم فما هو بعلم. وإنما هو جهل مركب، وهو أشد من الجهل البسيط، وانكشاف الغطاء بخلاف المعتقدات أكثره في الحكم على الله بإثبات شيء له أو نفي شيء عنه. إذ الحكم إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، كالمعتزلي منسوب إلى طائفة المعتزلة. وأول من تسمى بهذا الاسم واصل بن عطاء الغزال، كان يجلس في مجلس الحسن البصري ـ رضي الله عنه ـ ثم اعتزله، فهو يعتقد ويحكم على الله ـ تعالى ـ أنه لا يرى يوم القيامة. فهذا حكم على الله بنفي الرؤية له تعالى. وكذلك يعتقد المعتزلي في الله ـ تعالى ـ ويحكم عليه بنفوذ الوعيد بالعذاب والانتقام من المؤمن العاصي بارتكاب الكبائر، إذا مات على غير توبة. فإذا مات المؤمن العاصي بارتكاب الكبائر

على غير توبة وكان مرحومًا عند الله غير مؤاخذ بما ارتكب قد سبقت له عناية. والعناية هي العلم الأزلي بأن علمه ـ تعالى ـ أزلًا بأنه لا يعاقب ولو مات على غير توبة. فإنه ورد في الحديث النبوي أنه تعالى قبض قبضة من يمينه وقال هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، يعني بما عملوه من شرٍّ. وقبض قبضة من شماله وقال هؤلاء إلى النار ولا أبالي، يعني بما عملوه من خير. ولهذا كانت عقيدة أهل السنة أن المؤمن العاصي بارتكاب الكبائر إذا مات على غير توبة أنه في المشيئة، فإذا مات المعتزلي وكان يوم القيامة وانكشف الغطاء عن المعتزلي وجد الله غفورًا رحيمًا ببعض مرتكبي الكبائر، ولو مات على غير توبة. فبدا له من الله خلاف معتقده وانكشف عنه الغطاء بما لم يكن يحتسبه ويظنه. هذا مثال من انكشف عنه الغطاء، بخلاف المعتقد في الحكم بالإثبات في نفوذ الوعيد في المؤمن العاصي إذا مات من غير توبة.

قول سيّدنا: (**وأمّا في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده بأن الله كذا وكذا، فإذا انكشف عنه الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علمًا بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلّي في الصور عند الرؤية لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه بالهوية:** ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الزُّمَر: الآية ٤٧] **في هويته** ﴿مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [**الزُّمَر: الآية ٤٧**] **فيها قبل كشف الغطاء**).

يقول ـ رضي الله عنه ـ قد ذكرنا أن كشف الغطاء يكون كشفه لكل أحد حسب اعتقاده، وقد ينكشف بخلاف المعتقد، وأكثره في الحكم في أفعاله تعالى، وقد تقدم مثاله. وأما انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد في الحكم في الهوية الذات الغيب المغيب المطلق الذي لا يعلم لمخلوق في الدنيا ولا في الآخرة، لا لملك مقرب ولا لرسول مرسل، فكل عارف محجوب عن شهود الهوية، فلا يزال الحق غير معلوم من حيث الهوية، لا شهودًا ولا ذوقًا، وما بقي لَّا التجلّي في المظاهر. وتلك إنما هي جسور يعبر عليها، أي يعلم أن وراء هذه الصور أمرًا لا يصح أن يشهد، ولا أن يعلم. وليس وراء هذا المعلوم الذي لا يشهد ولا يعلم حقيقة ما يعلم أصلًا. **يقول سيدنا**:

فالعلم بالله عين الجهل فيه به ... والجهل بالله عين العلم فاعتبروا

ويقول أيضًا:

فما العلم إلَّا الجهل بالله فاعتصم ... بقولي فإني عن قريب أسافر
وما لي مال غير علمي ووارث ... سري عين أولادي فذا المال حاضر

يقول تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٢٨].

أي ذاته، أن تتفكروا فيها. وقال ـ ﷺ ـ: «**تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذاته**»(١)، وقال ـ ﷺ ـ: «**إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار**»(٢)

ومع هذا فما سلم أحد من التفكر في ذات الله ـ تعالى ـ إلا الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ. فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا، وأن الله ليس بكذا ولا كذا، ويحكم على الله بفكره. فمنهم من يقول إنه جوهر، ومنهم من يقول إنه ليس بجوهر، ومنهم من يقول إنه جسم، ومنهم من يقول إنه ليس بجسم، ومنهم من يقول إنه في جهة، ومنهم من يقول إنه ليس في جهة، والكل مخطؤون، لا المثبت ولا النافي. قال الشيخ الأكبر: ليس عندنا للغزالي زلة أكبر من هذه الزلة، فإنه تكلم في ذات الله ـ تعالى ـ من حيث النظر الفكري في كتابه «المضنون به على غير أهله»، وفي غير المضنون، فأخطأ بكل ما قاله وما أصاب. فجاء هو وأمثاله من المتصوفة بأقصى غاية الجهل، فإذا انكشف الغطاء بالموت أو في القيامة عن بعض من يعتقد من العباد أن الله كذا وكذا، وليس كذا ولا كذا، ويحكم على الله بذلك من حيث الهوية، ورأى صورة معتقده الذي كان يعتقده في الله في الحياة الدنيا، وهي صورة حق، فما هي بغير للحق ـ تعالى ـ، فإنه سبحانه وسع اعتقاد كل مخلوق في صورة أنها الله فاعتقدها، ونسب الألوهية إليها، فإنه ـ تعالى ـ هو الذي تجلى لذلك المخلوق باسم إلٰهي في تلك الصورة، فما كان الخطأ إلا في حصر الإلٰه وتقييده بتلك الصورة، ويخطىء كل معتقد غيره في اعتقاده، فإذا كان هذا البعض من العباد الذين يجزمون في اعتقادهم أن الله كذا وكذا، ولا يكون كذا وكذا ممن سبقت له العناية الإلٰهية، وانكشف عنه الغطاء في ثاني حال بخلاف معتقده، وانحلت العقدة التي كانت تحكم على الله بالتقييد والحصر في صورة معتقده لا غيره، فزال الاعتقاد والجزم بأن الله يكون كذا وكذا لا غير. إذ حقيقة الاعتقاد في المشهود هو الحكم الجازم المقابل للتشكيك. وقيل: هو التصور مع الحكم، فلما انحلت العقدة وزال الاعتقاد الأول الذي كان يحصر الحق ويقيده، وخالفته المشاهدة بالأمر على ما هو عليه من إطلاق الحق ـ تعالى ـ وعدم تقييده، عاد الاعتقاد يحصر الحق علمًا بإطلاقه وعدم تقييده بسبب المشاهدة التي انكشف الأمر بها على ما هو عليه، فالمعتزلي يجزم

(١) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (١٠/ ١٨٠) تصوير بيروت.
(٢) أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٩/ ٥٩٧) تصوير بيروت.

في اعتقاده أن الله لا يعرف ولا يرى في الآخرة، فهو إن جُوزي باعتقاده هذا لا يعرف الله ولا يراه، وإن لم يجازه باعتقاده وانكشف له الغطاء، بخلاف ما يعتقده في ثاني حال، فإنه يراه ويعلم أنه هو ضرورة. وبعد احتداد البصر ونفوذه في المدركات البصرية في الدنيا لمن شاء الله وفي الآخرة لزوال المانع للأبصار لا يرجع محتد البصر كليل النظر متباعدًا عن المقصود، يقال كلَّ بصري كلًّا، إذا أعياه النظر إلى المقصود، فإذا انكشف الغطاء بخلاف المعتقد لبعض العباد المعتنى بهم فلا بد أن يبدو له ما لم يكن يحتسب بسبب اختلاف التجلي في الصور المتعددة المختلفة عند الرؤية بعين البصر، ولا يتكرر التجلي في الصور أبدًا، لا في الدنيا ولا في الآخرة، فإن كل صورة من صور التجلي هي مظهر لاسم خاص بها. والأسماء الإلٰهية لا تكرار فيها، بل كل اسم يختص بمعنى وإن تقاربت الأسماء وتشابهت. فالعارف يعرف التجلِّي ويدرك الفرق بين صور التجلِّي، فهو يعرف من تجلَّى ولماذا تجلَّى، ويختص الحق بكيف تجلَّى، لا يعلم ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، لأن الهوية مجهولة، فكيفية تجليها في المظاهر الصورية غير حاصل لأحد. فهذا الذي سبقت له العناية وانكشف عنه الغطاء، بخلاف معتقده، عاد بصره حديدًا نافذًا في صور التجلِّي غير كليل النظر، فيصدق عليه في الهوية عند رؤية تجليها في الصور، وبدا لهم من إطلاق الهوية وتجليها بكل صورة ما لم يكونوا يحتسبون فيها من الإطلاق وعدم التقييد والحصر بصورة اعتقاد دون غيرها قبل كشف الغطاء بخلاف المعتقد.

قول سيّدنا: **(وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلٰهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أفدناهم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم)**.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: قد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلٰهية، حيث كان العلم لا يتقيد بوقت ولا بمكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام، في كتاب التجليات لنا، وهو كتاب لو كتب بماء العيون كان قليلًا في حقه، وهو أحق بقول القائل:

هذا كتاب لو يباع بوزنه ذهبًا لكان البائع المغبونا

ذكر فيه سبعة وتسعين تجليًا، أودع فيها من الحقائق والعلوم الإلٰهية ما لا يصدر إلَّا منه، ولا أقول لا يصدر إلَّا من مثله، فافهم. وذكر فيه من اجتمع به من الطائفة العلية أهل الله المشهورون بالمعارف الإلٰهية في أزمنتهم، اجتمع لهم في الكشف لأن

أرواح الكمَّل في البرزخ غير مقيدة كأرواح غيرهم فإذا توجَّه الكامل إلى روح من أرواح الكمل أو غيرهم اجتمع به اجتماعًا روحانيًا محقَّقًا أحق من اجتماع الأجسام، وقد عنَّ لي أن أذكر بعض من اجتمع به سيدنا من الكمَّل بعد الموت، وما جرى بينه وبينهم، وما أفادهم، تتميمًا للفائدة، ولتعلم منزلة سيدنا عند الله ومرتبته وتقدمه بين أولياء الله، وأنَّ نفوس الطالبين لهذا العلم تتشوف إلى الاطّلاع على ذلك. وقد أعرب ـ رضي الله عنه ـ عن منزلته وتقدمه على الأولياء ـ رضي الله عنهم ـ تحدُّثًا بنعمة الله بقوله:

ليس من لوَّح بالوصل له كالذي سير به حتى وصل
لا ولا الواصل عندي مثل من قرع الباب وللدار دخل
لا ولا الداخل عندي كالذي ساررره وهو للسر محل
لا ولا من ساررروه كالذي صار إياهم فدع عنك العلل

فأما اجتماعه بالشبلي ـ رضي الله عنهما ـ وكان الشبلي توفي سنته، فقد قال ـ رضي الله عنه ـ في تجل ثقل التوحيد الموحد من جميع الوجوه: لا يصح أن يكون خليفة، فإن الخليفة مأمور بحمل أثقال المملكة كلها، والتوحيد يفرده إليه ولا يترك فيه متسعًا لغيره. وقلت للشبليِّ في هذا التجلِّي: يا شبلي التوحيد يجمع والخلافة تفرق. فالموحد لا يكون خليفة مع حضوره في توحيده. فقال لي: هو المذهب فأي المقامين أتمّ؟ فقلت: الخليفة مصدر في الخلافة، والتوحيد الأصل. فقال لي: هل لذلك علامة؟ قلت: نعم. قال لي: وما هي؟ قلت: قل فقد قلت. فقال لي: الآن يعلم شيئًا ولا يريد شيئًا ولا يقدر على شيء، حتى لو سئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدر، ولو سئل عن أكله وهو يأكل لم يدر أنه أكل، وحتى لو أراد أن يرفع لقمة لم يستطع ذلك لوهنه وعدم قدرته. فقبلته وانصرفت. قال الشيخ نفسه في شرحه لهذا التجلي كما نقله عنه تلميذه إسماعيل بن سودكين: قال تعالى:

﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝٥﴾ [المزمّل: الآية ٥].

ومن وجوه معاني ذلك أن يؤمر بالتوحيد مع كونه لا ينال حقيقته، فلا يبق الطلب إلا للتوحيد الذي يدرك وينال، وهو توحيد الألوهية، وفيه تتنوع الأشياء، وإذا تنوعت عليه المطالب تكثرت وثقلت عليه لكونها تخالف مقصوده الذي هو التوحيد. والموحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة، لأن المستخلفين يطلبونه بوجوه كثيرة وأحكام متعددة. قال جامع هذا الشرح الشيخ إسماعيل: وأما سكوت شيخنا

على الشبليّ عند سؤاله إياه فما هي؟! وقول الشيخ له قل فقد قلت. أراد شيخنا به قول الحقائق، وهو لسان السكوت في موطن السكوت، فيكون السكوت في موطنه عين الجواب، أي ما يقابل التوحيد إلا العدم الذي توجهت الإشارة إليه بالسكوت. فأخذ الشبلي يعبر عن إشارة الشيخ بسكتة عندما تحقق بلسان الإشارة. فرضي الشيخ له بالتحقيق في ذلك المقام وقبّله في فيه. وأما اجتماعه بمنصور الحلاج ـ رضي الله عنهما ـ وقد صلب الحلاج سنة ٣٠٩ هجرية فقال ـ رضي الله عنه ـ في تجلي الغلبة: رأيت الحلاج في هذا التجلي فقلت له: يا حلاج، هل تصح عندك عليَّة له وأشرت فتبسم. فقال: تريد قول القائل: يا علَّة العلل، يا قديم لم يزل. فقلت: نعم. فقال: هذه قولة جاهل: اعلم أن الله خلق العلل وليس بعلة، كيف يقبل العلية من كان ولا شيء، وأوجد من لا شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، ـ جلّ وتعالى ـ لو كان علة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. قلت: هكذا أعرفه، قال: هكذا ينبغي أن تعرف، فاثبت، قلت: كيف تركت بيتك يخرب؟ فتبسم وقال: لما استطالت عليه أيدي الأكوان فأخليته فأفنيت ثم أفنيت ثم أفنيت، وأخلفت هاروت في قومي فاستضعفوه لغيبتي فأجمعوا على تخريبه، فلما هدوا من قواعده ما هدوا وأرددت إليه بعد الفناء فأشرفت عليه وقد حلت به المثلات، فأنفت نفسي أن أعمر بيتًا تحكمت به أيدي الأكوان، فقبضت فيضي عنه، فقيل مات الحلاج، والحلاج ما مات، ولكن البيت خرب والساكن ارتحل. فقلت له: عندي ما تكون به مدحوض الحجة. فأطرق، وقال:

﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: الآية ٧٦].

لا تعرض، فالحق بيدك وذلك غاية. وسعى فتركته وانصرفت. قال الشيخ في شرحه لهذا التجلي: لما اجتمعت بالحلاج ـ رحمه الله ـ وسألته عن العليَّة هل تصح عنده أم لا، فقال: هي قولة جاهل، يعني أرسطو، ثم تنزه تنزيهًا حسنًا. فقلت عند سماعي بتنزيهه: هكذا أعرفه! فقال: هكذا ينبغي أن تعرف، فأثبت فينبغي للمتناظرين إذا ادَّعى أحدهما القوة في أمر ما أن يدخل عليه الآخر، في ذلك المقام، شبهة لا يعلمها فيفضحه في دعواه من نفسه، ويربح حينئذٍ مؤنة التعب. ولما قال الحلاج للشيخ: أثبت، ولم يكن مقامه يقتضي له هذا القول للشيخ، قال له: لِم تَركت بيتك يخرب؟ فتبسم عند سماعه إشارة الشيخ وأجاب بما لا يطابق مقصود الشيخ وإشارته. فقال له الشيخ حينئذٍ، لما كفاه مؤنة نفسه بجوابه: عندي ما تكون به مدحوض

الحجة، فعرف حينئذٍ الإشارة وعرف ما كان حصل منه، فأطرق. وأما اجتماعه بأبي قاسم الجنيد ـ رضي الله عنهما ـ وقد توفي الجنيد سنة إحدى وتسعين ومائتين، فقال في تجلي بحر التوحيد: للتوحيد، وهو لجة وساحل، فالساحل ينقال واللجة لا تنقال. والساحل يعلم واللجة تذاق. وقفت على ساحل هذه اللجة ورميت ثوبي وتوسطتها فاختلفت عليَّ الأمواج بالتقابل ومنعتني من السباحة فبقيت واقفًا بها لا بنفسي، فرأيت الجنيد فعانقته وقبَّلته، فرحب بي وسهَّل، فقلت: متى عهدك بك؟ فقال لي: مذ توسطت هذه اللجة نسيتني فنسيت الأمد. فعانقني وعانقته وغرقنا، فمتنا موتة الأبد، فلا نرجو حياة ولا نشورًا. قال الشيخ في شرحه لهذا التجلي: ساحل التوحيد هو توحيد الدليل، وهو الذي ينقال. وتوحيد الذات هو اللجة، وهو الذي لا ينقال. قوله: **(ورميت ثوبي)** أي تجردي عن هيكلي وبقيت مع اللطيفة، فتوسطت اللجة، أي طلبت الذات، وهو توحيد العين. وقوله: **(لقيت الجنيد)** أي له مشاركة في هذا المقام، وإذا كان فيه فقد تجرد عن هيكله كما تجردت. فقلت له: متى عهدك بك؟ أي متى تجردت عن هيكلك، قال: مذ توسطت هذه اللجة نسيتني فنسيت الأمد. وذلك أن الأمد إنما يجري على الهيكل الذي هو ميزان الأزمان، فلا يعرف الأمد الآن. وقول الشيخ: **(فعانقني وعانقته وغرقنا فمتنا موتة الأبد)**. الموت هٰهنا حياة الأبد، أي متنا على توحيد الدليل، فلا يجيء منا خلف لأحدية أعياننا، فمحال أن ترجع إلى توحيد الدليل، فلهذا قلنا لا نرجو حياة ولا نشورًا. وقال ـ رضي الله عنه ـ في تجلي المناظرة: لله عبيدًا أحضرهم الحق ـ تعالى ـ فيه ثم أزالهم بما أحضرهم، فكان الحضور عين الغيبة، والغيبة عين الحضور، والبعد عين القرب، والقرب عين البعد. وهذا مقام اتحاد الأحوال. واجتمعت بالجنيد في هذا المقام، وقال لي: المعنى واحد. فقلت له: لا ترسله، بل ذلك من وجه، فإن الإطلاق فيه يناقض الحقائق. فقال: غيبته شهوده وشهوده غيبته. فقلت له: الشاهد شاهد أبدًا، وغيبته إضافة، والغيب غيب لا شهود فيه، لا تدركه الأبصار. فالغائب المشهود غيبة إضافة. فانصرف وهو يقول: الغيب غائب في الغيب. وكنت وقت اجتماعي به في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرفرف بن ساقط العرش، في بيت من بيوت الله ـ تعالى ـ وفي هذا المشهد يجتمع الضدان لأنه أزالهم بما به أحضرهم من الوجه الذي أحضرهم. وإذا تحقق العبد بذوق هذا التجلِّي حكم على الحق ـ تعالى ـ في كونه ظاهرًا، وهو باطن من ذلك الوجه الذي هو به ظاهر، وكذلك حكم كونه أول من الوجه الذي هو آخر، لا من وجهين مختلفين ولا بنسبتين. وليس للعقل في هذا

المشهد مجال، وكذلك يعلم المحقق بعد هذا المشهد كيف تضاف النسب إلى الله ـ تعالى ـ من عين واحدة، لا في الوجوه المختلفة التي يحكم بها العقل في طوره. وهذا المشهد من مشاهد الطور الذي وراء الطور العقلي. وهذا المشهد هو مقام اتحاد الأحوال. واجتمعت فيه بالجنيد ـ رحمه الله تعالى ـ قال لي: المعنى واحد. فقلت له: في هذا المقام خاصة، لا في كل مقام، فلا ترسله مطلقًا يا جنيد، فإنَّ الظاهر والباطن من حيث الحق واحد. وأما من حيث الخلق فلا، فإن نسبته الظاهر من الحق إلى الخلق غير نسبته الباطن دليلان مختلفان بالنظر إلى الخلق. فلا يقال فيهما أنهما أحد في كل مرتبة، فلهذا قلنا لا ترسله. فقال الجنيد: غيبته شهوده. فقلت له: الشاهد شاهد أبدًا. وغيبته إضافة، والغيب غيب لا شهود فيه. فشهود الحق ـ تعالى ـ إنما هو من غيبه الإضافي، وأما الغيب المحقق فلا شهود فيه أبدًا. فهو الغيب المطلق، ولو غاب عن الله ـ تعالى ـ لغابت نفسه. لكن لا يصح أن يغيب عنه شيء، فهو سبحانه يشهد نفسه لا كشهودنا، فإنَّ الشهود والحجاب وجميع الأحكام في حقنا نسب وإضافات وأحكام مختلفة. وهو سبحانه أحديّ الذات ليس فيه سواه ولا في سواه شيء منه، وإنما هذه ألسنة التعريف يطلبها العارفون للتوصيل والتقريب والتأنيس والتشوق. وقوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٣] فالغائب المشهود من غيبه ليس تخصيص الأبصار بنفي الإدراك عنها، فنفي الإدراك عن الأبصار التي هي أمام العقل، لأنَّ العقل تلميذ بين يدي الحس عند المحققين. فلما انتفى الإدراك عن البصر الذي هو الوصف الأخص كان العقل أبعد إدراكًا وأبعد إلى آخر ما قال. فقد أطال في شرحه لهذا التجلي. وقال في تجلي توحيد الربوبية: رأيت الجنيد في هذا التجلي فقلت له: يا أبا القاسم، كيف تقول في التوحيد؟ يتميز العبد من الرب، وأين تكون أنت عند هذا التمييز؟ لا يصح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا، فلا بد أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراف والعلم بالمقامين مع تجردك عنهم. فخجل وأطرق، فقلت له: لا تطرق، نِعْمَ السَّلفُ كنتم لنا، ونعم الخلف كنا لكم، الْحَظ الألوهية من هنالك تعرف ما أقول، للألوهية توحيد وللربوبية توحيد يا أبا القاسم، قيد توحيدك ولا تطلق، إن لكل اسم توحيدًا وجمعًا، فقال له: كيف بالتلاق وقد خرج عنا ما خرج، ونقل عنا ما نقل! فقلت له: لا تخف، من ترك مثلي بعده فما فقد أنا النائب، وأنت أخي. فقبلته، فعلم ما لم يكن يعلم وانصرفت. واجتماعه بذي النون المصري ـ رحمه الله ـ وقد توفي ذو النون سنة خمسة وأربعين ومائتين، وعاش تسعين سنة. فقال في تجلي سريان التوحيد: رأيت ذا النون المصري في هذا التجلي، وكان

من أظرف الناس، فقلت له: يا ذا النون، عجبت من قولك وقول من قال بقولك، ـ الحق بخلاف ما يتصور ويتمثل ويتخيل، ثم غشى عليَّ، ثم أفقت وأنا أرعد، ثم زفرت وقلت: كيف تخلي الكون منه والكون لا يقوم إلَّا به؟ وكيف يكون عين الكون وقد كان ولا كون يا حبيبي يا ذا النون. وقلت له: أنا الشفيق عليك، لا تجعل معبودك عين ما تصورته، ولا تخفى عنه ولا تحكي ولا تحجبك الحيرة عن الحيرة. وقل ما قال فنفى وأثبت:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١].

ليس هو عين ما تصور ولا يخلو ما تصور عنه. قال ذو النون: هذا علم فاتني. وأنا حبيس الآن، وقد برح عني، فمن له به وقد قبضت على ما قبضت!! فقلت: يا ذا النون ما أريدك، هكذا مولانا **وسيدنا يقول**:

﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزُّمَر: الآية ٤٧].

والعلم لا يتقيد بوقت ولا بمكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام. فقال: جزاك الله خيرًا، فقد أبنت لي ما لم يكن عندي، وتحلت به ذاتي، وفتح له باب الترقي بعد الموت، وما كان عندي من خير، فجزاك الله خيرًا!

قال الشيخ في شرحه لهذا التجلي: أما سريان التوحيد فهو قوله تعالى:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣].

وذلك أنه ما عبد حيث ما عبد في كل معبود إلا الإلـٰهية. ورتب الله تكوين الأسباب عندها غيرة أن يكون جناب الإلـٰهية مهتضمًا، وكذلك دل الشريك لكونه واسطة إلى الإلـٰه، فعبد عن نسبة الإلـٰهية، فصاحب الشريك أكثف حجابًا وأكثر عذابًا لأنه أخطأ الطريقة المخصوصة بنسبة الإلـٰهية إلى ما لم يؤمر بنسبته إليه، وأخطأ بإضافة الشريك الذي يقربه إلى الله زلفى. وقوله: «**رأيت ذا النون في هذا التجلي**» هو لقول ذي النون وغيره مهما تصور في قلبك وتخيل في ذهنك، بالله بخلاف ذلك. قال: وهذا الكلام مقبول من وجه، مردود من وجه، فرده من كونك أنت الذي تصوره في وهمك وتصنعه في تركيبك. وأما وجه قبوله فإنه إذا قام عندك ابتدأ من غير تعمل له ولا تفكر فيه، فذلك تجل صحيح في عالم المثال، لا يصح أن ينكر ولا يرد. فاعلم أن جميع الأكوان على علم صحيح بالله ـ تعالى ـ فلا ينطق إلَّا من حقيقة، ولا يقع منها غلط أصلًا، ما عدا الإنسان فإنه كثير الغلط في الألوهية.

فالصور مظاهر من مظاهر الحق ـ سبحانه ـ فلا يصح أن يخلو منه كون أصلًا، فإنه متى أخليت عنه الكون فقد حددته. ولا يصح أن يكون عين الكون فإنه تعالى قبل الكون كان ولا كون، وإذا عرفته من هذين الوجهين فهي معرفة الإطلاق التي لا حد فيها، فلا تحجبك الحيرة بحيث تقول قد حرت فيه فلا أعرفه، بل من شرط معرفته الحيرة فيه، فقل ما قال لما نفى وأثبت تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية ١١].

ثم ذهب ذو النون إلى الترقي منقطع، وذلك إنما هو الترقي في درجات الجنة خاصة. وأما الترقي في المعاني فدائم أبدًا، في تعظيم جناب الحق دائم أبدًا، فهي عبارة ذاتية عن تجل لا ينقطع ولا ينقطع مزيدها. وأما العبادة التكليفية فهي التي تنقطع بسقوط التكليف. وأما اجتماعه بيوسف بن الحسين ـ رضي الله عنهما ـ وقد مات يوسف بن الحسين، فقال ـ رضي الله عنه ـ في تجل ري التوحيد: لما غرقنا مع الجنيد في بحر التوحيد ومتنا لما شربنا فوق الطاقة، وجدنا عنده شخصًا كريمًا فسلمنا عليه وسألنا عنه، فقيل لنا هو يوسف بن الحسين. وكنت قد سمعت به فبادرت إليه وقبلته، وكان عطشان للتوحيد فروي فقلت له: تعال أقبلك أخرى، فقال: رويت. فقلت له: وأين قولك: لا يروى طالب التوحيد إلا بالحق. وقد يروى الدون بما يسقيه من هو أعلا منه، ولا ريٍّ لأحد، فاعلم. فتنبه يوسف وهفا إليَّ، فاحتضنته ونصبت له معراج الترقي فيه الذي لا يعرفه كل عارف. والمعراج إليه، ومنه حظهم لا غير. وأما نحن ومَن شاهد ما شهدنا فمعارجنا ثلاثة إليه ومنه وفيه، ثم ترجع فينا واحدًا وهو فيه. فإن إليه فيه ومنه فيه فعين إليه ومنه فيه فما ثم إلا فيه وما يعرج فيه إلا به فهو لا أنت. فتحقق هذا التجلي يا سامع الخطاب. وأما اجتماعه بابن عطاء الله ـ رضي الله عنهما ـ وقد توفي ابن عطاء الله سنة تسع وثلاثمائة، فقال في تجل من تجليات المعرفة: رأيت ابن عطاء الله في هذا التجلي، فقلت له: يا ابن عطاء، إن غاص رجل جملك فأجللت الله، وقد أجله معك الجمل، فأين إجلالك، بماذا تميزت عن جملك، هل كان الرجل من الجمل يطلب في غوصه سوى ربه! قال ابن عطاء الله: لذلك قلت جل الله، فقلت له: إن الجمل أعرف بالله منك، فإنه أجله من إجلالك، كما يطلبه الرأس من فوق تطلبه الرجل في التحت، فما تعدى الرجل ما تطلبه حقيقته، يا ابن عطاء، ما هذا منك بجميل. يقول إمامنا وسيدنا رسول الله ـ ﷺ ـ: **«لو دليتم بحبل لوقع على الله»**.

فكان الجمل أعرف منك بالله، هلا سلمت لكل طالب ربه صورة طلبه، كما سلم لك؟! تب إلى الله يا ابن عطاء، فإنَّ الجمل أستاذك. فقال: الإقالة الإقالة. فقلت له: ارفع الهمة! فقال: مضى زمان رفع الهمة. فقلت له: للهمم رفع بالزمان، وبغير الزمان زال الزمان، فلا زمان أرفع الهمة في الأزمان، فلا تنال ما نبهتك عليه إلا بالترقي، فالترقي دائم أبدًا. فتنبه ابن عطاء، وقال: بورك فيك من أستاذ. ثم فتح هذا الباب وترقى، فشاهد فحصل في ميزاني فأقر لي وانصرفت. قال الشيخ في شرح هذا التجلي: كل أحد يطلب الحق من حيث حقيقته، فالرأس يطلب الفوقية والرجل تطلب التحتية، لأنها في حقها أفقها، وليس في العالم حركة إلا وهي طالبة للحق. فلما ساخت رجل جمل ابن عطاء قال ابن عطاء: جل الله لكونه، لمح القاهر فوق عباده، ونزه الحق أن يطلب من السفل. فقال الجمل: جل الله، أي جل عن إجلالك، لأنِّي طلبت الحق من حيث حقيقتي، وافق رجلي هو التحت، وأنت عارف فينبغي لك أن توف مراتب الطلب ولا تنكر ولا تحد من لا يقبل مراتب الحد، وسلم لكل طالب طلبه من سائر الطوائف وسائر الطالبين، فتخرج بذلك عن الحد. فسلم يا ابن عطاء لكل طالب صورة طلبه، كما سلم أرواح العارفين بالفطرة، وهم أرواح النبات وأرواح الحيوان وأرواح المحققة. وأما أهل الفكر فلا، فإنهم يدعون إلى وجه خاص حيث قيدوا علمهم بعلامة مخصوصة، فإنهم لا يدعون إلا منها، وهم لا يسلمون إلا لمن وافقهم. وأما اجتماعه بسهل التستري ـ رضي الله عنهما ـ وقد توفي سهل سنة ثلاث وثمانين ومائتين، فقال في تجلي نور الغيب: رأينا سهل بن عبد الله التستري، فقلت له: كم أنوار المعرفة يا سهل؟ فقال: نوران، نور عقل ونور إيمان. فقلت: فما مدرك نور العقل، وما مدرك نور الإيمان! فقال: مدرك نور العقل:

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: الآية ١١].

ومدرك نور الإيمان الذات بلا حدٍّ. قلت: أراك تقول بالحجاب! قال: نعم. قلت: يا سهل، حددته من حيث لا تشعر، لهذا سجد قلبك من أول قدم وقع الغلط. قال: قل. قلت: حتى تتنزل بين يدي. فجثا، فقلت: يا سهل، مثلك يسئل عن التوحيد فيجيب بهذا، وهل الجواب إلا السكوت. تنبه يا سهل. ففنى ثم رجع فوجد الأمر على ما أخبرناه. فقلت: يا سهل، أين أنا منك؟ فقال: أنت الإمام في علم التوحيد، فقد علمت ما لم أكن أعلم في هذا المقام. فأنزلته فأجلسته إلى جنب النوري في علم التوحيد، وآخيت بينه وبين ذي النون المصري وانصرفت. وأن

اجتماعه بالمرتعش ـ رضي الله عنهما ـ وقد توفي المرتعش سنة. . .[(١)] فقال في تجل من تجليات التوحيد: نصبت كرسيًا في بيت من بيوت المعرفة بالتوحيد، فظهرت الألوهية مستوية على ذلك الكرسي، وأنا واقف وعلى يميني رجل عليه ثلاثة أثواب، ثوب لا يرى وهو الذي يلي بدنه، وثوب ذاتي له، وثوب معار عليه. فسألته: يا هذا الرجل، مَن أنت؟ فقال: سل منصورًا، وإذا منصور خلفه، فقلت له: يا بني، عبد الله من هذا؟ فقال: المرتعش. فقلت له: أراه من اسمه مضطرًا لا مختارًا، فقال المرتعش: بقيت على الأصل والمختار مدع، ولا اختيار. فقلت له: علامَ بنيت توحيدك؟ قال: على ثلاث قواعد. فقلت: توحيد على ثلاث قواعد ليس بتوحيد. فخجل، فقلت له: لا تخجل من ما هي، قال: قصمت ظهري. فقلت: أين أنت من سهل والجنيد وغيرهما، وقد شهدوا بكمالي. فقال مجيبًا بقواعد توحيده:

رب فرد ونفي ضد ... قلت: ليس ذاك عندي
فقال: ما عندكم؟ فقلنا: ... وجود فقدي وفقد وجدي
توحيد حقي بترك حقي ... وليس حقي سواي وحدي

فقال: ألحقني بمن تقدم. قلت: نعم، وانصرفت، وهو يقول:

يا قلب سمعًا له وطوعًا ... قد جاء بالعيان بعدي

فالتفت إليه وقلت:

ظهرت في برزخ غريب ... فالرب ربي والعبد عبدي

قال الشيخ في شرح هذا التجلي: قوله (**نصبت كرسيًا في بيت من بيوت المعرفة بالتوحيد فظهرت الألوهية مستوية على ذلك الكرسي**). أراد بالبيت مقامًا أو حالًا، وأما الكرسي فحال للمتجلي، وهو الحضرة التي ظهرت فيها الألوهية. والبيت أيضًا هو الذي ظهر فيه العبد. قوله: (**فظهرت الألوهية**). أي ظهرت جميع الأسماء، لأن الألوهية إنما هي المرتبة الجامعة. وقوله: (**عليه ثلاثة أثواب**). فالثوب الذاتي هو ثوب العبودية والثوب الذي لا يرى هو كل ثوب لا ينقال، والثوب المعار هو كل علم تقع فيه الدعوى، فيقال به: فلان عالم. والعارف يعلم أن العالم غيره لا هو، فإنه ما يعلم الأشياء إلا الحق ـ تعالى ـ فهذا هو معنى العارف. وقول المرتعش لما سأله: (**سل منصورًا**) فأحال على غيره، فكان ذلك دعوى منه بكونه لو أجاب عن

(١) بياض بالأصل.

نفسه لما زاد على اسمه ولما أحال على غيره. علم أنّ ذلك الغير يبين مرتبته للسائل عنه ليراه بعين كبيرة، فكانت هذه الحركة عن دعوى باطنة، فلذلك لما قال له غيره عن اسمه المرتعش أجابه عنه بما أجابه عنه ليعلم أن حركة العارفين إنما تبنى على أصول محققة. ولما سأله عن توحيده على ماذا بناه قال: على ثلاث قواعد، لذلك كان لباسه ثلاثة أثواب. وأيضًا فإن هذا شرط علم الدليل، وهو علم العقلاء وليس علم المحققين. كذلك فإن توحيدهم توحيد النسب. وقوله: **(قصمت ظهري، فقلت له سل سهلًا وغيره عن هذه الصفة، فإنهم يشهدون بكمالها لا بكمالي)**[1] وقوله:

**(رب فــرد ونــفــي ضــد)**

فالرب هٰهنا هو الثوب المعار، والفرد هو الثوب الذاتي، ونفي ضد هو الثوب الذي لا يرى. وقوله:

**(قـلت لـيـس ذاك عـنـدي)**

أي لم يكن توحيدي على ذلك الأمر، بل كله عندنا واحد، لكونك أنت أثبتَ ثم نفيت. وفي نفس الأمر ليس ثم ضد فبقينا نحن على الأصل. وأما الرب فلا يشارك على التحقيق فلم يبق إلَّا ثوب العبودية وتبقى في قبالها ربوبية محضة. وقوله في البيت الثاني:

**(. . . . . . . . . . . . فـقـلـنـا وجـود فـقـدي وفـقـد وجـدي)**

أي تارة أنظره من حيث هو وتارة من حيث أنا وتارة أكون موجودًا عند مخاطب بالتكليف، وتارة أكون معدومًا، وتارة بما شاهدته فيوجدني بالتكليف ويفقدني بالشهود. وقوله في البيت الثالث:

**(توحيد حقي بترك حقي)**

أي أنه لما أثبت حقي كان تركه حقي لكونه تعالى إنما أثبته امتنانًا لا تعطيه حقيقتي، وحقيقتي تعطي أن لا حق لي، فتوحيد حقي صحيح أن أكون وحدي على ما تعطي حقيقتي الأصلية ببقائها ووجدها معراة عن أوصاف الربوبية التي هي أثواب معارة على العقد. وهٰهنا ترك المحققون الأكابر التصرف في الوجود لما أعطوه عندما رأوه عندهم عارية.

---

(١) الجملة كما سبق أن أوردها الأمير عبد القادر هي (قصمت ظهري فقلت: أين أنت من سهل والجنيد وغيرهما وقد شهدوا بكمالي).

وقوله في البيت الأخير الذي ختم به:

ظهرت في برزخ غريب فالرب ربي والعبد عبدي

أي بين حضرة الرب والعبد، تارة ينظر الربوبية، وتارة ينظر العبودية، وتارة أنظر حقه الذي منَّ به عليَّ، فأعامله بما تقتضيه الربوبية، وتارة أنظر إلى عبوديتي فأعامله بما تقتضيه العبودية. وهذا البرزخ لا يقام فيه، إلّا الأكابر من الرجال، فيأخذ من الربوبية علومًا فيلقيها على العبودية ثم يبرزها أعمالًا.

وقوله: **(الرب ربي)**. أي الرب الذي لي خاصة لانفرادي به خاصة وعدم الوسائط بيني وبينه.

وقوله: **(والعبد عبدي)**. أي خالص من الأكوان كلها على اختلافها، وصرت مهما أخذته من ربي خلعته على الأكوان وعينت مراتبها بما ألقيه عليها من حضرة الربوبية، وأنا أعرج تارة إلى هذا المقام الأرفع، وتارة أنزل إلى الأكوان عند وجود التكاليف، أنزل إلى الكون وأقوم بوظائف التكاليف، ثم أعود. والدليل على ذلك حديث القبضة التي ذكرها أبو داود السجستاني في سننه فقد تعين في ذلك الحديث ما ينبه على مقام البرزخ الذي كان آدم ـ صلوات الله وسلامه ـ فيه، وتعين فيه أيضًا تدليه على عالم التكليف ليعمرها ثم يرقيه إلى مقام، فانظر من مناسبتها في الحديث تجدها إن شاء الله ولنرجع إلى ما نحن بصدده.

قول سيّدنا: **(ومن أعجب الأمر أنه في الترقي دائمًا ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله:**

﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًاۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥].

**وليس هو الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارف من حيث إنهما شبيهان، غيران. وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلـهية، وإن اختلفت حقائقها وكثرت، أنها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين. فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخذ في حدِّ كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هيولاها)**.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: ومن أعجب نفس الأمر الذي هو مجموع الأمور والأحكام المختلفة الواقعة في جميع الإدراكات، كما تقدم بيانه، أنه أي الإنسان، وكذا الجان دون سائر المخلوقات في الترقي في معرفة الله دائمًا شقيه وسعيده في

الدنيا وفي البرزخ. إذ الجميع تحت قبضة الأسماء الإلـٰهية، فهي تمشي بهم السعيد فيما يسعده والشقي فيما يشقيه. ولا يشعر المحجوب بذلك الترقي الذي هو فيه دائمًا إلَّا بعد كشف الغطاء. فيعرف السعيد ما ترقى فيه مما أسعده، والشقي ما ترقى فيه مما أشقاه. فالتجلي بالترقي دائم لا حجاب عليه، ولكنه لا يعرف في الظاهر وينكشف الترقي للسعيد والشقي عند رفع الحجاب. ورفع الحجاب مختلفة أوقاته، فمن الناس من يرفع عنه الحجاب في الدنيا، ومنهم عند الموت، ومنهم بعد الموت، ومنهم عند الحساب، ومنهم بعد نفوذ الوعيد. وإنما كان الإنسان لا يشعر بالترقي الذي له دائمًا للطافة الحجاب ورقته، وهو سرعة إقامة المبدل منه بلا تخلل فترة فلا يهتدي إليه، ويشعر به إلَّا أهل الكشف، فإن العالم في الوجود الخيالي، وحقيقة الخيال التحول من صورة إلى صورة في كل نفس. وسبب عدم التمييز بين الشيء وشبهه هو سرعة التبدل، كما في صاحب خفة اليد والشعبذة. وهذا حجاب لطيف رقيق المحجوب يظن أن المتجدد من الصور عين الزائل بحجاب المثلية بظهور أمثالها، من أجل أن الزائل يعقبه مثله، وليس الأمر كذلك. بل أحكام الحق ـ تعالى ـ وتجلياته، وأمره في كل زمان فرد وحال مختص بذلك الزمان والحال وأهلهما، فموجب الحكم بالاستمرار والدوام في الصور والأحوال ما هو إلَّا حجاب المثلية. وتشابه الصور ومثل الشيء ما هو عينه. وهذا مما يظن عامة الناس أنه ظاهر واضح لا شك فيه لاستئناسهم بتجدد الأمثال المتشابهة، وليس الأمر كما ظنوا، بل هو خفي ليس بواضح. وهذه المتشابهة هي مثل قوله ـ تعالى ـ في صفة ثمرة أهل الجنة: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥]. أي أهل الجنة: ﴿مِنْهَا﴾ [البقرة: الآية ٢٥]. أي من الجنة: ﴿مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا﴾ [البقرة: الآية ٢٥]. من ثمرات الجنة: ﴿قَالُوا۟﴾ [البقرة: الآية ٢٥]. من حيث الرؤية: ﴿هَـٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة: الآية ٢٥]. في الدار الدنيا أو في الجنة. ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥]. أي بذلك النوع: ﴿مُتَشَـٰبِهًا﴾ [البقرة: الآية ٢٥].

يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلًا منه في الدنيا أو في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضًا في اللون. وقد ورد في الحديث الصحيح: أنه يؤتى أحد أهل الجنة بالصحفة فيأكل منها، ثم يؤتى بالأخرى فيقول هذا الذي أوتينا به من قبل. فيقول له الملك، كل اللون واحد والطعم مختلف، وليس هو الواحد المتجدد من المتشابهين المتماثلين عين الآخر الزائل، فإن الشبيهين عند العارف بالفرق بين المتجدد والزائل من حيث أنهما شبيهان غيران، ولو لم يكن المتشابهان غيرين ما قيل شبيهان، ولقيل

أنها عين واحدة. فإن المتشابهين هما المشتركان في أمر دون أمر آخر، فلا بد من فارق بينهما عند العارف، فلا يكون الواحد عين الآخر، فإن الله ما خلق في الدنيا ولا يخلق في الآخرة صورتين متماثلتين من كل وجه لا تتميز إحداهما عن الأخرى، هذا محال لا في الخلق المحسوس ولا في صور التجلي لأهل الكشف. فإن الله ـ تعالى ـ ميَّز كل شيء في العالم بأمر وذلك الأمر هو الذي ميزه عن غيره وهو أحدية كل شيء. ولكن الأمثال توهم الرائي والسامع التشابه الذي يعسر فصله إلَّا على الخواص من عباد الله، للطافة. ومن علم الاتساع الإلـٰهي علم أن لا يتكرر شيء في الوجود. ويدل على ذلك اختلاف الأحكام على الأعيان أعيان الصور في كل حال. فلا بد أن تكون هذه العين التي لها هذا الحال الخاص ليست تلك العين التي كان لها ذلك الحال الذي شوهد مضيه وزواله. وانظر هل ترى فيما ترى من المخلوقات من إنسان وحيوان ونبات صورتين متماثلتين من كل وجه؟ لا ترى ذلك أبدًا، فالجاهل يقول الشيء إما واحد أو كثير، وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، فهو يرى العين الواحدة التي هي جوهر العالم. وسيأتي بيان تجدد الصور عليها في كل نفس، وكل صورة غير الأخرى، فإن التجلي الإلـٰهي لا يشرك بين صورتين، ولا تكون صورة إلا عن تجل خاص لها، سواء في ذلك الصور الحسية والعقلية والخيالية، يقظة ومنامًا. فإن فعل الحق ـ تعالى ـ دائم. فهذه رؤية صاحب التحقيق لجميع صور العالم، كما يعلم صاحب التحقيق أن مدلول الأسماء الإلـٰهية التي لا تحصى كثرتها مع اختلاف معانيها ومدلولاتها، وإن اختلفت حقائقها ومدلولاتها ترجع إلى عين واحدة. فهذه الكثرة الحاصلة في الأسماء الإلـٰهية كثرة معقولة، فإنها نسب وإضافات واعتبارات. فتكون الكثرة في التجلِّي الإلـٰهي في الصور من كل ما يطلق عليه اسم صورة كثرة مشهودة في عين واحدة مرئية، بعين الحس والخيال والعقل، والحق من وراء ذلك كله من حيث الذات، ولا يعتاص عليك أيها العاقل المحجوب كون صاحب التحقيق يرى الكثرة الحاصلة من صور التجلِّي في العين الواحدة، فهذا كما تقول أنت في الهيولى إنها تؤخذ في حدِّ كل صورة من الصور التي تحت مرتبتها إذا حددت الصورة بذاتياتها وصفاتها النفسية، وهي مع كثرتها ترجع في الحقيقة ونفس الأمر إلى جوهر واحد، هو هيولاها، إذ الهيولى عندكم جوهر معقول بسيط، لا تخلو منه صورة ولا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه من الصور. وهو موجود بلا كَمٍّ ولا كيفية، ولم يقترن به زمان ولا شيء من سمات الحدوث. فالهيولى محل للجوهر، والموضوع محل للعرض، تتميم أهل الله المكاشفون بحقائق الأشياء يسمون الجوهر

الحاصل لصور العالم بأسره بالهباء، وأول من سماه بهذا الاسم علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ لكونه رأى هذا الجوهر مبثوثًا في كل صورة من صور العالم كله، أعلاه وأسفله، لا تكون صورة بدونه مع وحدته وعدم انقسامه وتجزئته، والشيخ الأكبر يسميه بالعنقاء، لكونه يسمع بذكره ويعقل، ولا وجود له في العين، دون ما حل فيه من الصور وهو الحقيقة الكلية عند بعضهم، وحقيقة الحقائق عند بعضهم. والحق المخلوق به كل شيء عند بعضهم، وبالعماء. ويسمى العماء بالحق المخلوق به، لأنه عين النفس الرحماني، والنفس مبطون في المتنفس، وهو الحق ـ تعالى ـ ولكل تسمية وجه باعتبار، فكما رأيت أيها العاقل صور العالم كلها في جوهر العالم مع وحدته، كذلك رأى صاحب التحقيق من أهل الله الكثرة في الواحد العين.

قول سيّدنا: **(فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته وحقيقته).**

يقول ـ رضي الله عنه ـ: إن المدعيين معرفة النفس الناطقة، وهم الذين تكلموا في حقيقة النفس وماهيتها كثيرون، فمن عرف نفسه منهم بهذه المعرفة، وهي أنه عين واحدة تظهر فيها الأحوال والنعوت والتبدل في كل زمان فرد، وتتجدد عليها الأحكام لا تبقى على حالة واحدة، فهي تتصور بما يرد عليها من صور التجلي، وهي باقية في عينها وحقيقتها لا تتغير ولا تتبدل. عرف ربه المتجلِّي عليه بهذه الأحوال والتبدلات والانتقالات والتغيرات، فشأنه تعالى التجلِّي، وشأن الموجودات التغير والانتقال. فالتجلي إحدى العين في أعيان مختلفة. ثم اعلم أن المراد معرفة النفس الإنسانية المعرفة اللائقة بالمخلوق، لا المعرفة على وجه الإحاطة، فإن ذلك محال، ولو عرف الإنسان على طريق الإحاطة لعرف الحق ـ عز وجل ـ على طريق الإحاطة وذلك محال. فالإنسان لا يعرف، والحق لا يعرف. فلا يعرف النفس الإنسانية إلا الله ـ تعالى ـ وإنما كانت معرفة النفس الإنسانية ومعرفة الرب ـ تعالى ـ متلازمين، لأنه تعالى على صورته خلقه، كما ورد: أن الله خلق آدم على صورته[١] بإرجاع الضمير إلى الله، يؤيده الرواية الأخرى. وقد صححها بعض الحفاظ: على صورة الرحمٰن[١] ولهذا كانت النفس الناطقة التي هي روح الإنسان المسماة زيدًا مثلًا، لا يستحيل عليها أن تدبر جسمين فصاعدًا إلى آلاف من الصور الجسمية. وكل صورة هي زيد عينه، ليست غير زيد، ولو اختلفت الصور أو تشابهت لكان المرئي المشهود عين زيد.

(١) هذان الحديثان سبق تخريجهما.

**تنبيهــان:**

لا خصوصية لآدم ـ عليه السلام ـ بالخلق على الصورة الإلـٰهية، بل كل إنسان كامل من أولاده إلى يوم القيامة، مخلوق على الصورة، ومن كان إنسانًا حيوانًا فليس مخلوقًا على الصورة الإلـٰهية، وإن كان له قابلية واستعداد. لذلك إذا حفته العناية فلا يكون مخلوقًا على الصورة الإلـٰهية إلا إذا كان إنسانًا كاملًا بالفعل لا بالقوة والصلاحية.

الثاني: ليس المراد بالصورة الذات، فإن الذات العلية المقدسة لا صورة لها إلا من حيث التجلي بالمثال. وإنما المراد بالصورة مشاركة الإنسان الكامل للحق ـ تعالى ـ في الأسماء الإلـٰهية كلها، ومشاركته للحق في التقلب في الأحوال بتقلب الحق ـ تعالى ـ في الأحوال. والإنسان تتقلب عليه الأحوال بسبب التجلِّي عليه بها. وما قاله بعضهم في الصورة التي خلق آدم ـ عليه السلام ـ عليها كونه ذاتًا وله سبع صفات فقط، ليس بشيء. لأن الحيوان كذلك له ذات وهو حي عالم مريد قادر متكلم سميع بصير. ولو كان المراد ذلك لكان يبطل وجه الخصوصية للإنسان. لأن هذه الصفة إنما جاءت له على جهة التشريف له، بل إذا كشفنا الغطاء وهتكنا الحجاب نقول: هو تعالى عين هوية الإنسان الكامل، كآدم التي بها هو هو، وحقيقته التي هو حق بها. فظاهر الإنسان صورة خلقية كونية، وباطنه هوية الحق غير محدودة للصورة. فهو من حيث الصورة من جملة العالم، ومن حيث باطنه كما ذكرنا.

قول سيدنا: **(ولهذا ما عثر أحد من علماء المتكلمين والحكماء المتقدمين على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلـٰهيون من الرسل والأكابر من الصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين، في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبدًا. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، لا جرم أنهم من:**

﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا ١٠٤﴾ [الكهف: الآية ١٠٤].

**فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بحقيقته).**

يقول ـ رضي الله عنه ـ: ولهذا لما كانت معرفة الربِّ لازمة لمعرفة النفس الناطقة، وهي الروح، فإنها نسخة من الرب ـ تعالى ـ، بل ومثل لصورته تعالى.

والرب غير مقيَّدٌ ولا محصور، وإنما هو تعالى كل يوم في شأن. واليوم هنا هو الآن الذي هو حد الزمانين الماضي والمستقبل. فكانت النفس كذلك كل آن في حال. ولما كان الأمر هكذا ما عثر ولا اطلع أحد من العلماء، علماء الرسوم الإسلاميين، ولا عثر أحد من الحكماء الأولين الفلاسفة الإشراقيين والمشائين المتكلمين في ماهية النفس وحقيقتها على الأمر كما هو. فما عثر على معرفة النفس إلَّا العلماء الإلـٰهيون الذين معلمهم الإله ـ جل جلاله ـ من الرسل ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ والأكابر من الصوفية، لا مطلق الصوفية. وأما أصحاب النظر العقلي وأرباب الفكر من الحكماء القدماء والعلماء المتكلمين في كلامهم بالنظر العقلي ودليلهم الفكري على معرفة النفس الإنسانية وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها. فإنهم طلبوا الأمر من فصه، وأرادوا معرفتها من طريق النظر العقلي ونصه، وحيث كانت العقول متباينة متفاوتة. لا جرم أنهم فيها كاختلاف أقوالهم في الرب ـ سبحانه وتعالى ـ فقال قوم: النفس الإنسانية جوهر فرد متحيز. وقال آخرون: هي جسم لطيف متشبث بالجسم متخلله. وقال قوم: هي جوهر محدث قائم بنفسه غير متحيز. وقال قوم: النفس الإنسانية عرض إلى غير هذا. وقد انتهت أقوالهم في النفس الإنسانية إلى نحو ألف قول على ما ذكره بعض العلماء المطلعين. وما أصاب أحد منهم لأنهم طلبوا معرفتها بالنظر والاستدلال وإقامة البراهين العقلية والأقيسة الفكرية. ومعرفة النفس الناطقة الروح لا يعطيها النظر الفكري أبدًا، لأن حقيقتها فوق طور العقل. وإنما يكاشف بذلك القلب السليم، ثم يفيض على العقل. فليس للعقل فيما فوق طوره إلَّا القبول لما انكشف له، فمن طلب الوصول إلى العلم بها والحصول على حقيقتها من طريق النظر الفكري وأعرض عن طريق التصفية وجلاء مرآة القلب فقد أخطأ الطريق، إذ لا طريق إلى معرفة النفس الإنسانية إلَّا الكشف، فهو كما قيل في المثل السائر: قد استسمن ذا ورم، أي رأى شخصًا أو حيوانًا منتفخ الجسم متورمه. فتوهم أنَّ الورم سمن. ونفخ في غير ضرم، أي رأى رمادًا فتوهم أن في باطنه نارًا فنفخ فيه فتبدد الرماد، وما وجد نارًا، مثل يضرب لمن توهم الأمر على غير حقيقته التي هو عليها. لا جرم: لا محالة ولا بد أنه من الذين ضلَّ: ضاع وبطل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا لإعجابهم بأنفسهم واعتقادهم أنهم مصيبون في سعيهم. والآية وإن وردت في الكفار فلمن ضيع نفائس أوقاته فيما لا يحصل به على مطلوبه ولا يظفر ولا يفوز بمرغوبه نصيب منها. فإن الله ـ تعالى ـ خلق العالم بقوله وقدرته ورتب المسببات على أسبابها بحكمته، وبين طرق الوصول إلى كل مطلوب

بفضله ورحمته. فمن طلب الأمر المقصود بالحصول عليه من غير طريقه وسببه، الذي وضعه العليم الحكيم، فما فاز بالمرغوب ولا ظفر بحقيقة الأمر المطلوب، سنة الله التي قد خلت في عباده:

﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: الآية ٤٣].

قول سيدنا: **(وما أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الأنفاس في خَلْق جَدِيد في عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم:**

﴿بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾ [قَ: الآية ١٥].

**فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس. لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعثرت عليه الحُسْبانية في العالم كله وجهَّلهم أهل النظر بأجمعهم. ولكن أخطأ الفريقان: أما خطأ الحسبانية[1] فلكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول الذي قَبِلَ هذه الصور، ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر. وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العَرَضُ لا يبقي زمانين).**

يقول ـ رضي الله عنه ـ: وما أحسن وأوضح وأبين مما قال الله ـ جل جلاله ـ في حقِّ العالم، وهو كل ما سوى الله ـ تعالى ـ من تبدله وتحوله وتغيره مع الأنفاس في خلق جديد. وقولنا مع الأنفاس تجوز وإلّا فعين الإعدام عين الإيجاد. فعين كل شخص في العالم تتجدد في كل نفس لا بد من ذلك، فلا يزال الحق فاعلًا في الممكنات الوجود. وأما ما ينعدم فإنما ينعدم بذاته، وكل شيء في الوجود الإمكاني لا يثبت أكثر من آن واحد. فلا تبقى أفلاك ولا أملاك ولا أرواح ولا عناصر ولا ما تولد منها إلا ويتغير ويتجدد في كل نفس في عين واحدة. وهي جوهر العالم المسمى بالهباء وبحقيقة الحقائق وبالبرزخ وبالخيال الحقيقي وبالعما وغير ذلك، كما تقدم ـ. فالعالم كله واحد بالجوهر، ولو هلكت ذرة من العالم من حيث الجوهر لهلك العالم جميعه. وهذا الجوهر بان مع تبدل ما قام به من العالم، إذا هما عين النفس، والنفس

---

(١) الحسبانية بضم الحاء أو بكسرها كما في شرح عبد الرزاق القاشاني وهم السوفسطائية حسبما ذكره شرّاح فصوص الحكم وحسبما يذكره الأمير عبد القادر صاحب المواقف لاحقًا، ما عدا القيصري الذي ضبطها بـ الجسمانية من الجسم.

باطن المتنفس، فقال تعالى في حق طائفة، بل أكثر العالم، وهم المنكرون لتجلي الحق ـ تعالى ـ بكل صورة في العالم في كل نفس بعدم وإيجاد في ذلك النفس. بل هم في لبس خلط وشبهة من خلق، مع إيجاد جديد مستأنف في كل نفس. ولو صح بقاء ممكن ما نفسًا واحدًا لاستغنى ذلك الممكن عن الحق ـ تعالى ـ في ذلك النفس، وهذا محال. فالمنكرون لتجديد كل صورة في العالم لا يعرفون تجديد الأمر الإلٰهي الذي كلمح البصر، أو هو أقرب مع الأنفاس. لكن فرقة من متكلمي أهل السنة اهتدت إلى الخلق الجديد في بعض العالم، فهي قد عثرت عليه عقلًا لا كشفًا، وهم الأشاعرة أتباع علي بن إسماعيل الأشعري، من ذرية أبي موسى الأشعري الصحابي المشهور ـ رضي الله عنهما ـ فإنهم قالوا بالخلق الجديد في بعض الموجودات، وهي الأعراض، والعرض كل ما لا يقوم بنفسه. قال الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة: العرض لا يبقى زمانين فهو يتجدَّد في كل آن. واستدلوا على ذلك بوجوه منها لو بقيت الأعراض لكانت باقية ببقاء. والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عند المتكلمين. ومنها قالوا السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، وشرط بقاء الجوهر هو العرض. ولما كان هو متجددًا دائمًا محتاجًا إلى المؤثر كان الجوهر أيضًا حال بقائه محتاجًا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه. ووافقهم النظَّام والكعبي والنجار من المعتزلة، وخالفهم سائر المعتزلة وبعض أهل السنة. حتى قال سعد الدين التفتازاني ـ رحمه الله ـ: القول بأن العرض لا يبقى زمانين مكابرة في المحسوس. وقد عثرت أيضًا عليه الحسبانية في العالم كله فقالوا بالخلق الجديد ووافقهم على ذلك بعض قدماء المعتزلة، وهذه الطائفة الملقبة بالحسبانية، ما رأينا لهذا اللقب ذكرًا فيما اطلعنا عليه من كتب المتكلمين المصنفين في الملل والنحل، وإنما المعروف السوفسطائية، وذكروا منهم ثلاث فرق: اللاأدرية والعنادية والعندية. فمنهم القادح في الضرورات، والقادح في المعقولات، والقادح في الحسيات، والقادح في البديهيات. ولكن قد قيل إن كل غالط سوفسطائي فيما غلط فيه. والمنقول عن المتكلمين أنَّ النظام والكعبي والنجار هم الذين قالوا الأجسام كالأعراض غير باقية فهي تتجدد حالًا فحالًا وسيدنا الشيخ ـ رضي الله عنه ـ أعلم وأكثر اطلاعًا. ولما قالت الحسبانية ومن وافقهم بالخلق الجديد في العالم كله اطلعوا على ذلك عقلًا لا كشفًا، وعثروا عليه استدلالًا، جهلهم أهل النظر بأجمعهم، وردوا أدلتهم ونسبوهم إلى عدم العقل. ولكن قد أخطأ الفريقان القائلون بتجدد العالم كله وهم الحسبانية. وأما خطأ الحسبانية ومن وافقهم فبكونهم ما عثروا ولا اطلعوا مع

قولهم بالتبدل واعتقادهم ذلك في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول المتقدم ذكره. فإنه الجوهر المنزه عن الكثرة المختلفة في حقيقته، وهو الذي قبل هذه الصور المكثرة المختلفة من أول صورة خلقها الله إلى آخر صورة، ولا آخر لصور الممكنات. ولا يوجد في الحس والعقل إلا بها، فإنه معقول من حيث حقيقته. فلا يوجد في الحس ولا في العقل إلا بصور المحسوسات والمعقولات، ولا في الخيال إلا بالمتخيلات. وهو في حد ذاته لا يوصف بوجود ولا عدم ولا حدوث ولا قدم، لأنه معقول. كما أن صور العالم بأجمعه لا تعقل إلّا به فهو حقيقتها، وهو كالظرف والمحل لها. فلولا هذا الجوهر ما عرف العالم، ولولا صور العالم ما عرف هذا الجوهر، فلو أن الحسبانية ومن وافقهم قالوا بذلك الجوهر الذي قال به أهل الله أهل الكشف والوجود لفازوا وظفروا بدرجة التحقيق في هذا الأمر الإلـٰهي، الذي قبل صور العالم بأسره مع وحدته، كما فاز أهل الله بدرجة التحقيق في هذا الأمر. لا يقال الحسبانية من طوائف الفلاسفة، وقد أثبتوا جوهر الهيولى، وقالوا إنه جوهر معقول بسيط بلا كمية ولا كيفية لا توجد صورة بدونه ولا وجود له بدون صورة إلى ما قالوا في أوصافه، لأنا نقول جوهر الهيولى الذي أثبته الفلاسفة مرتبته دون الطبيعة. وأول ما ظهر فيه من الصور صورة الجسم الكل. والجوهر الذي قال به أهل الله فوق الكل فيه ظهرت صور الأرواح المهيمة وصورة العقل الأول وصورة النفس الكلية والطبيعة والهيولى التي أثبتتها الحكماء، فهو غير جوهر الهيولى، وإن اتفق الجوهران في بعض الصفات. وأما خطأ الأشاعرة ـ رضي الله عنهم ـ فهو أنهم وإن قالوا بأن العرض لا يبقى زمانين فهو يتبدل ويتجدد في كل نفس فما علموا أن العالم كله أعلاه وأسفله من أول مخلوق أعراض مجتمعة. ولو علموا بذلك كشفًا كأهل الله أو استدلالًا كالحسبانية ومن وافقهم لقالوا في العالم كله، كما قالوا في العرض عندهم. فالعرض لا يبقى زمانين عند الأشاعرة، بل هي على سبيل التقضي والتجدد وينقضي واحد منها ويتجدد واحد آخر مثله أو خلافه.

قول سيّدنا: (**ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حددوا الشيء يتبين في حدهم كونه عين الأعراض، وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه. ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه. فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي وقبوله للأعراض حدٌ له ذاتي. ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه: وهو ذاتي للجوهر. والتحيز عرض ولا يكون إلا في متحيز،**

**فلا يقوم بنفسه. وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه. ولا يشعرون لما هم عليه، وهؤلاء هم في لَبْس من خلق جديد).**

يقول ـ رضي الله عنه ـ: ويظهر ويتبين لك الذي أدعيناه كشفًا أن العالم بأسره مجموع أعراض من كلام المتكلمين في الحدود الذاتية للأشياء محسوسًا، كان الشيء المحدود، أو معقولاً فإنهم إذا حددوا الشيء يتبين وينكشف، كون الشيء المحدود عين الأعراض. وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين ذلك الجوهر المحدود، وهي صفاته النفسية الذاتية، إذ الصفات على نوعين: صفات نفسية وصفات معنوية. فالصفات النفسية الذاتية هي التي إذا رفعتها عن الموصوف بها ارتفع الموصوف بها، ولم يبق له عين في الوجود الذاتي، ولا العقلي. وأما الصفات المعنوية في الموصوف فهي التي إذا رفعتها عن الذات الموصوف بها لم يرتفع الذات التي كانت موصوفة بها. فالمعاني هي أصل الأشياء، وهي وإن كانت معقولة غيبية فهي تظهر في حضرة الحس محسوسة، وفي حضرة الخيال متخيلة، وهي هي، إلا أنها تتقلب في كل حضرة بحسبها كالحرباء تنتقل في الألوان التي تكون عليها، كالطبيعة التي هي أصل العالم، فهي مجموع معان حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة. وحد الجوهر وحقيقته التي هي ثبوته في الخارج عند الحكماء والمتكلمين هو القائم بنفسه، فهو جوهر من حيث اعتباراته قائم بنفسه، هو عرض من حيث اعتبار أنَّه عين مجموع أعراض لا يقوم بنفسه. فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه، وهي الأعراض الصفات النفسية للجوهر، من يقوم بنفسه وهو الجوهر الذي مجموع تلك الأعراض. إذ من المعلوم أن كل موصوف هو مجموع صفاته الذاتية. والصفات لا تقوم بأنفسها لأنها معان وما لها ظهور إلَّا في عين الموصوف، وما لها ذات تحملها غيرها. وليست الصفات الذاتية بشيء زائد على الموصوف، فهي على الموصوف لا غيره. فقد صار قائمًا بنفسه من حقيقته أنه لا يقوم بنفسه، كالتحيز مثلًا المأخوذ في حد الجوهر، فإنهم إذا حدوه الحد الحقيقي الذي يقصد به تصور ما لم يكن حاصلًا من التصور قالوا هو المتحيز، أي الآخذ قدره من الفراغ، وهو الخلاء المتوهم. وقالوا: القابل للأعراض بحيث لا يمكن وجوده خاليًا عن عرض، فهذا التحيز الذاتي للجوهر هو عرض، وهو مأخوذ في حد الجوهر ذاتي له. وقبوله للأعراض كذلك هو حد له ذاتي. فإنه قد تكون ذات الموصوف

المحدود مركبة من صفتين ذاتيتين فأكثر من ذلك، وهي الحدود الذاتية للأشياء. وما من صفة ذاتية للموصوف إلَّا ولها صفة ذاتية فالتحيز له صفة ذاتية. وكذلك القبول ولا شك أن القبول الذي هو ذاتي للجوهر عرض من الأعراض، إذ لا يكون القبول إلَّا في قابل، وهو موضوع العرض. فإن العرض محتاج إلى من يقوم به الجوهر الذي هو الموضوع شرط في وجود العرض. والقبول هو عرض ذاتي للجوهر. وكذلك التحيز المأخوذ في حد الجوهر هو عرض. ولا يكون التحيز إلا في جوهر متحيز، لأن التحيز عرض لا يقوم بنفسه. وليس التحيز والقبول اللذان هما ذاتيان للجوهر مأخوذان في حده بأمر زائد على عين الجوهر المحدود بهما، وهويته المتعلقة المميزة له عن غيره. فقد عاد بما بيناه الموصوف صفة لنفسه، وصار بما قررناه ما لا يبقى زمانين عندهم يبقى زمانين، بل وأزمنة حيث أنه جوهر باق قائم بنفسه إن فهمت وأنصفت. ومع هذا فالمتكلمون القائلون إن العالم جواهر باقية قائمة بأنفسها وأعراض لا تبقى زمانين لا يشعرون ولا يفطنون بما هم عليه من التناقض والخلط والخبط، ويحسبون أنهم على شيء وهم في لبس وخلط من خلط جديد مع الأنفاس. فالعالم بأسره أعراض. وليس هناك جوهر إلَّا جوهرًا واحدًا به قيام العالم كله، فهو مقومه. وهذا الذي ذكرناه مما يزهد الناصح نفسه الذي أراد الله به خيرًا في الاشتغال بالعلوم العقلية والانهماك فيها بأكثر من الضروري اللازم. ولهذا يقول محمد الشهرستاني صاحب كتاب نهاية إقدام العقول ـ رحمه الله ـ لما تبين له إفلاسه واستوحش مما كان به إيناسه:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسرحت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر ... على ذقنه أو قارعا سن نادم

وفي كتاب نهاية إقدام العقول هذا يقول فخر الدين الرازي ـ رحمه الله ـ وقد أنصف:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

اللّهم وفقنا واهدنا وارشدنا واستعملنا فيما يرضيك وترضى به عنا، متوسلين في الحصول على ذلك بالمحبين فيك والمحبوبين لديك يا أكرم مسؤول وخير مأمول.

قول سيّدنا: (**وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نَفَس ولا يتكرر التجلي، ويرون أيضًا شهودًا أن كل تجلٍّ يعطي خلقًا ويذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر**).

يقول ـ رضي الله عنه ـ: ما أسلفناه من المناقشة والكلام مع أهل النظر والفكر من حكيم ومتكلم، وأوضحنا أن العالم بأسره مجموع أعراض، فهو يتجدد في كل نفس، إنَّما ذلك لانحجاب أهل النظر والفكر عن ذلك من كونهم قصروا نظرهم على العقل. والعقل خادم الحس، فإنه لا يأخذ معلوماته إلَّا من الحس. وقد ثبت الغلط في إدراك الحس والعقل والفكر. وقد بنى الحكماء والمتكلمون ما يغلط فيه الحس والعقل والفكر، وما لا يغلط فيه، وما يدريهم لعل الغلط في الجميع. وأما أهل الله أهل الكشف والوجود الذين يأخذون عن الله فهو معلمهم ـ جل جلاله ـ فإنهم يرون بعيون بصائرهم التي هي أصدق وأوثق من رؤية الأبصار، أنَّ الله يتجلَّى في كل نفس بصورة من صور أعيان الممكنات، كانت ما كانت تلك العين. ولا يتكرر التجلِّي بصورة من صور الأعيان بأن يتجلَّى بصورة ثم يتجلَّى بتلك الصورة نفسها، هذا محال عند الطائفة العلية. ويرون أيضًا شهودًا ومعاينة ببصائرهم أن كل تجلٍّ من التجليات التي هي في كل نفس لكل عين يعطي خلقًا جديدًا مستأنفًا في كل صورة من الصور. والصور المشهودة إنما هي أحوال الأعيان الثابتة ونعوتها. وكما يعطي هذا التجلِّي خلقًا جديدًا يذهب بخلق أول، وهي الصورة التي كانت لتلك العين نفسها. وذلك لأن الصور التي في العالم كلها نسب وأحوال لا موجودة ولا معدومة، وإن شوهدت من وجه فهي غير مشهودة من وجه آخر، وما في العالم إلَّا صور. فمجموع العالم أعراض، فهو ذاهب في كل آن لذاته لأن من حقيقته أن لا يثبت أكثر من آن. والحق لا يعطي إلَّا الوجود ولا يكرره بصورة واحدة. فقول سيدنا يذهب بخلق المراد بنسبة الإذهاب إلى التجلِّي الإرادة الكلية تسامحًا وإلَّا فالأمر كما قلنا وأن الذاهب يذهب لذاته. فأمَّا ذهابه، يعني العالم، فهو الفناء له، ولا تذهب صورة وتفنى إلا وذهابها وفناؤها عين ظهور صورة أخرى في عين تلك الجواهر، تماثل الذاهبة غالبًا أو تخالفها. فعين زمان ذهاب الصورة الذاهبة وفناؤها عين زمان تلك الصورة الجديدة، لا أنه بعد الذهاب والفناء تحدث الأخرى. فهذا التجلِّي واحد العين ويعطي النقيضين، وهو معنى قول سيدنا: يعطي خلقًا ويذهب بخلق، فهو كنفخة البعث تذهب بالأجساد البرزخية التي الأرواح متعلقة بها في البرزخ. وتوجد الأجسام الطبيعية العنصرية فتعلق بها الأرواح والنفخة واحدة العين، لا تكرار فيها. وأما البقاء في

الثبوت للأعيان الثابتة التي هذه الصور مجموع أحوالها ونعوتها محسوسة في حضرة الحس ومتخيلة في حضرة الخيال، فلما يعطيه التجلي الآخر المبقي فإن للحق ـ تعالى ـ تجليين: تجل للأشياء وتجل في الأشياء. فأما التجلي للأشياء فهو التجلي المبقي أعيانها، وهو التجلي الخاص الذي بين الحق ـ تعالى ـ وبين كل مخلوق لا تعرض نسبته ولا يدخل تحت عبارة ولا يعلمه العقل الأول ولا النفس الكلية، فبهذا التجلِّي تتغير الأحكام على الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوجود. وأما التجلِّي في الأشياء فهو تجل يفني أحوالًا ويعطي أحوالًا، ومن هذا التجلِّي توجد الأحوال والأعراض في كل ما سوى الله ـ تعالى ـ وعليه فلا ينبغي حمل الفناء والبقاء هنا على الفناء والبقاء إلى الخاصين بأهل هذه الطريقة العلية. فإن كلام سيدنا بصدد الإخبار عن العالم بأسره لا عن أقوام مخصوصين.

**قول سيدنا** «فافهم». أمر ـ رضي الله عنه ـ بالفهم لهذه الحكمة القلبية، والفهم تصور الشيء من لفظ المخاطب والإفهام إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع. والمراد أن في هذه الحكمة القلبية دقة، كما يقال، فتأمل أو فتدبر، اللَّهم افتح لنا ولإخواننا فهم كلامك وكلام رسولك ـ ﷺ ـ وكلام أوليائك أنك المحسان المفضال الكبير المتعال، والحمد لله الذي علمني ما لم نكن نعلم، وكان فضل الله عليَّ عظيمًا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

* * *

## الموقف التاسع والخمسون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى**: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: الآية ٩١].

أي ما عظموه حق تعظيمه كما تستحقه ذاته وينبغي لجلاله، وما يكون لهم ذلك. وليس في وسع الممكن حصول ذلك ولا يقتضيه استعداده. فضمير الجمع في ﴿قَدَرُواْ﴾ [الأنعام: الآية ٩١] يشمل الملائكة جميعًا والأرواح المهيمة، فمن دونهم والجن والإنس من رسول ونبي وولي. بل كل ممكن حتى العقل الأول روح القدس الذي هو أول مبدع وأقرب مقرب، لأن تعظيم المعظِّم **(اسم فاعل)** وهو الذي قامت به العظمة على قدر معرفته بالمعظَّم **(اسم مفعول)** وما أحد من المخلوقين عرف الله حق معرفته كما يعرف تعالى نفسه، لا أصحاب المعارف التي أنتجتها العقول، ولا أصحاب المعارف التي أنتجتها التجليات وأنى للمقيد بمعرفته المطلق عن الإضافة

والتقييد. يقول أعلم المخلوقين بالله: سبحانك ما عرفناك حق معرفتك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك. لا أبلغ ما فيك وجميع أنواع العالم مسبِّحة له تعالى ومنزِّهة له عن اعتقاده غيرها فيه. والذي يثبته الواحد هو عين ما ينزِّهه عند الآخر. إذ الكل في حجاب، ولو بلغ ما بلغ، فالمنزه الصرف في حجاب والمشبه الصرف في حجاب، والجامع بينهما في حجاب. كما أن من أطلقه في حجاب ومن قيده في حجاب ومن نفاهما في حجاب. وكل حاكم عليه بحكم فهو في حجاب بحسب مرتبته ومنزلته عند الله ـ تعالى ـ والحجب مختلفة باختلاف المحجوبين. لا يقال وهذا الذي قلته حكم أيضًا لأنا نقول ما نحن قلنا من عندنا، وهو الذي قال هذا عن نفسه في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: الآية ١١٠].

وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٢٨].

فأراحنا من طلب ما يستحيل الوصول إليه وقالته رسله ـ عليه الصلاة والسلام ـ فالعالم كله حمقى في ذات الله، وأن الملأ الأعلى ليطلبونه، وكل طالب فاقد لما يطلبه من وجه طلبه. فالطلب من الطالبين لا يتناهى، والعلم بالله لا يتناهى، ولا يعلم تعالى، وإنما يعلم ما منه من حيث آثار أسمائه، لا هو تعالى ولهذا، قيل لمن أعطي علم الأولين والآخرين: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: الآية ١١٤].

فهو يقول ذلك في كل حال ومقام ومرتبة دنيًا وبرزخًا وآخرة لا إلى نهاية أو غاية، وحيث كان هذا فاللازم علينا لزوم طريقة الإيمان والعمل بما فرض علينا ومتابعة الشارع، فما قال قلنا متابعة وترجمة، إذ هو القائل، وما سكت عنه سكتنا مع إقامة الشرائع وأجراء الحدود وانتظار الموت والسلام.

* * *

## الموقف الستون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [الحِجر: الآية ١].

قيل لي زد تسميته كتابك بالمواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، إذ القرآن من القرء، وهو يجمع، ولما كان جامعًا تجاذبته الحقائق الإلـٰهية والكونية، فإنه ترجمة حقيقة الحقائق الجامعة للحقائق الإلـٰهية والكونية، وترجمة أحكامها وأحكام تفاصيلها، وترجمة المظهر المحمدي، وترجمة أحواله وأخلاقه، وترجمة أحوال متابعيه. فالقرآن من العلم الإلـٰهي بمنزلة الإنسان من العالم، فإنه

مجموع العالم، أعني الإنسان الكامل. فالإشارة بتلك إلى الأعيان الخارجية المحسوسة والخيالية آيات وعلامات على ما في الكتاب العلم الإلـٰهي. فالموجودات المشار إليها بتلك نسخة المعلومات الغيبية المنتسخ منها، وهي العلم الإلـٰهي وآيات وعلامات على ما تضمنه القرآن الكلام القديم، فليس المراد من تسميته الكلام القديم بالقرآن كونه جامعًا للحروف والكلمات والآيات والسور فقط، بل لكونه جامعًا للمعلومات الإلـٰهية متضمنًا لها. عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله. إذ كلامه حقيقة واحدة أظهر بها معلوماته التي لا نهاية لها. والقرآن الكلام القديم مبين لها وكاشف عنها، فإن حقيقة البيان دليل يحصل به الإعلام فيفهم من فتح الله في الفهم في القرآن ما قدر له حسب استعداده وما قسم له من الفيض الذاتي والحكم الأزلي. فيأخذ السعيد منه ما يسعده وينفعه، ويأخذ الشقي منه ما يشقيه ويضره. والكل مراد الله في كلامه من آخر زنديق إلى أعلى صديق:

﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦].

إذ الربوبية تقتضي لذاتها أن يكون في العالم شقي وسعيد، لاختلاف النسب الإلـٰهية وتضاددها. يقول علي ابن طالب ـ عليه السلام ـ: إلا فهما أعطيه رجل في كتاب الله! لما قيل له: هل خصكم رسول الله ـ ﷺ ـ أهل البيت بشيء من العلم. ويقول ترجمان القرآن عبد اللّه بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: ما حرك طائر جناحيه في السماء إلا وجدنا ذلك في كتاب الله. ويقول شيخ الشيوخ أبو مدين: لا يكون المريد مريدًا حتى يجد في القرآن كل ما يريد. وقال بعض سادة القوم: لو ضاع لي عقال لوجدته في كتاب الله. وقد علم الشيخ محيي الدين الحاتمي كونه ختم الولاية، يعني الوراثة المحمدية الخاصة لا مطلق الولاية، وعرف اسمه واسم أبيه وقبيلته وزمانه ومولده ومسكنه من آيات من القرآن ذكرها مرموزة في كتابه عنقاء مغرب، في ختم الولاية وشمس المغرب، يريد نفسه. والحكايات كثيرة عنهم في هذا. وفي الصحيح: «**إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف**»[١]

---

(١) رواه أبو داود عن عمر بن الخطاب، كتاب الصلاة، باب «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، حديث رقم (١٤٧٥). ورواه أحمد في المسند عن عمر بن العاص، حديث رقم (١٧٨٣٩). ورواه البيهقي في السنن الكبرى عن عمر بن الخطاب، كتاب الصلاة، باب التوسّع في الأخذ بجميع ما روينا، حديث رقم (٢٨٤٥).

والمراد من الأحرف هٰهنا على طريق الإشارة، النسب الإلـٰهية العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة، التي هي شرط في الجميع. فالقرآن أنزل متضمنًا ودالّا على ما تقتضيه النسب السبعة، وهي المعلومات والمرادات والمقدورات والمسموعات والمبصرات والكلمات والحياة أصل ثبوت الجميع. والعلم أعمها وإمامها وإليه ترجع بجملتها.

* * *

## الموقف الواحد والستون بعد الثلاثمائة

**سألني بعض الإخوان عن حديث مسلم: «أرسل ملك الموت إلى موسى، فلما جاء صكه، ففقأ عينه فرجع إلى ربه فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت. قال: فرد الله إليه عينه»**[1] الحديث.

قلت في الجواب، والله الملهم إلى الصواب: أن موسى سأل ربه الرؤية شوقًا إلى لقائه، والرؤية الحقيقية بالنسبة إنما تكون بعد الموت، لما ورد: «**إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت**»[2]

فأرسل الله ملك الموت إلى موسى امتحانًا وابتلاءً قبل حضور أجله، فدخل على موسى في بيته وقال له: أجب ربك، وكان دخول ملك الموت بغتة في صورة البشر، ولم يعلم موسى أنه ملك الموت، لأن موسى ـ عليه السلام ـ علم أن الله لم يقبض نبيًا حتى يخيره بين الدنيا والآخرة كما ورد في الصحيح[3] ولم يقع لموسى تخيير في هذه المرة، فصكه موسى على أنه بشر دخل عليه بيته تأديبًا، فكان في تلك الصكة فقأ عينه، لا أنه قصد فقأ عينه لا. والتأديب لا يبلغ ذلك كما قال ـ ﷺ ـ للذي اطلع من الكوة: إنما جعل الأذن من قبل البصر، لو علمت أنك تنظر لطعنت بها في عينك، يعني المدرا. ولما كان إرسال ملك الموت إلى موسى ابتلاء وامتحانًا،

---

(١) رواه أحمد في المسند عن أبي هريرة، حديث رقم (٧٦٦٤).

(٢) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع ولعله ثابت عند الصوفية من طريق الكشف.

(٣) ومنه ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله تعالى عنهما قالت: كان رسول الله ﷺ وهو صحيح يقول: «إنه لم يقبض نبي قط حتى يرى مقعده من الجنة، ثم يحيا ـ أو يُخيَّر ـ» فلما اشتكى وحضره القبض ورأسه على فخذ عائشة، غشي عليه، فلما أفاق شخص بصره نحو سقف البيت ثم قال: «اللهمَّ في الرفيق الأعلى». فقلت: إذًا لا يجاورنا، فعرفت أنه حديثه الذي كان يحدّثنا وهو صحيح. (صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، حديث رقم ٤٤٣٧).

إذ لم ينقل أنه وقع مثل هذا لأحد من الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ رجع ملك الموت إلى ربه وقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، لأنه لم يؤمر بقبضه في تلك المرة. وقول ملك الموت لموسى: أجب ربك! بهذا اللفظ، وما قال له: جئت لأقبض روحك، إيماء لما ذكرناه. فلما رجع إليه المرة الثانية بالعلامة وهو التخيير بين الدنيا والآخرة للمعلوم عند موسى وهي قوله: «**إن كنت تريد الحياة الدنيا**» الخ الحديث، أراد الموت واختار الآخرة على الدنيا. قوله: فرد الله إليه عينه، لأن ملك الموت كان متصورًا بصورة خيالية برزخية، وهي الصور التي تظهر فيها الروحانيون. والصور الخيالية تقبل ما تقبله الصور العنصرية ما عدا الأكل. كما جاء جبريل إلى رسول الله ـ ﷺ ـ وقد عصب الغبار رأسه. الحديث في الصحيح(١) فما يتفق في الصور العنصرية يتفق في الصور الخيالية البرزخية، فإذا اتفق قتل الصورة الخيالية من الصور التي يظهر الروحاني فيها فإن ذلك الروحاني ينتقل إلى البرزخ ولا يظهر في عالم الحي أبدًا.

* * *

## الموقف الثاني والستون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾**
[الرَّحمٰن: الآية ٢٩].

اعلم أن السؤال هنا بمعنى الطلب والاستدعاء، فيتعدى إلى مفعولين حذف أحدهما للعلم به، أي أحوالهم وما يحتاجون إليه. يقال: سأله كذا، ولا يقال السؤال إلا فيما يطلب من الغير. بخلاف الطلب، فإنه يقال فيما يطلب من الغير ومن النفس، والتعبير بالمضارع للاستحضار. ومن فاعل يسأله وهي صالحة لكل من يعقل عند

(١) ومن ألفاظه ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: أصيب سعد يوم الخندق، رماه رجل من قريش يقال له حبّانُ بن العَرِقة، رماه في الأكحل، فضرب النبي ﷺ خيمة في المسجد ليعوده من قريب. فلما رجع رسول الله ﷺ من الخندق وضع السلاح واغتسل، فأتاه جبريل عليه السلام وهو ينفض رأسه من الغبار، فقال: قد وضعت السلاح، والله ما وضعته، اخرج إليهم، قال النبي ﷺ: «فأين»؟ فأشار إلى بني قريظة. فأتاهم رسول الله ﷺ فنزلوا على حكمه، فرد الحكم إلى سعد. قال: «فإني أحكم فيهم أن تقتل المقاتلة، وأن تُسبَى النساء والذريّة، وأن تُقسَم أموالهم». (صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، حديث رقم ٤١٢٢).

النحاة. وعندنا كل شيء يعقل من جماد ونبات وحيوان وإنسان، إذ كل شيء يسبح بحمد خالقه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية ٤٤].

وشيء أعم العام، ولا يسبح إلَّا عاقل، عالم بمن يسبح، عارف بما يسبح به. وعما يسبحه في السمٰوات. إن كل ما علا سماء، فيشمل من في السمٰوات السبعة. والمكوكب فلك الثوابت، والأطلسي فلك البرزخ، والكرسي والعرش المحيط، والأرض كل ما سفل، فهو أرض. فيشمل الأرضين السبعة ومن في الماء الحامل للأرضين، ومن في الهواء الماسك لجرية الماء، ومن في الظلمة التي لا يعلم ما بعدها إلا الله ـ تعالى ـ وكل اسم لاستغراق أفراد المنكر المضافة إليه فتفيد عموم الأفراد. واليوم لغة الوقت المطلق، وعند الطائفة العلية المراد به هنا يوم الشأن الإلـٰهي، وهو الآن الدائم الذي لا يتجزأ بين الزمانين، وهو البرزخ بين الماضي والمستقبل. فإن الأسماء الإلـٰهية لها أيام أطولها يوم ذي المعارج، وهو من خمسين ألف سنة مما نعده من أيامنا، وبانتهائه ينتهي الغضب الإلـٰهي في المغضوب عليهم من أهل النار الذين هم أهلها، وما هم منها بمخرجين. وأصغرها يوم الشأن الإلـٰهي، والشأن لغة الطلب والقصد. يقال شأنت شأنه أي قصدت قصده. وعند الطائفة العلية شؤون الحق ـ تعالى ـ هي الأحوال التي يتقلب الحق ـ تعالى ـ فيها، وليست إلَّا مصارف الأسماء الإلـٰهية، وليست إلَّا ما تقتضيه الممكنات من الأحوال. وتسأله من الحق ـ تعالى ـ أن يوجده لها، فثبات الممكنات والألوهية على حال واحدة لا يصح. ولا تقلب للألوهية إلَّا في أحوال الممكنات، والممكنات لا نهاية لها. فالتقلب الإلـٰهي لا يتناهى. فلذا هو كل يوم من أيام الأنفاس في شأن، بل شؤون. فإن قوله:

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٢٩].

بالنسبة إلى كل فرد، فرد من الممكنات فالحق ـ تعالى ـ يتقلب في الأحوال والممكنات، والأحوال تتقلب عليها بسؤالها وطلبها منه تعالى، والسؤال بمعنى الطلب قد يكون بلسان الظاهر. والمقال وهو سؤال الصورة مع لسان الباطن، وهو سؤال الروح، والحال. ومع لسان الاستعداد الذاتي الكلي الغيبي الساري الحكم من حيث الاستعدادات الجزئية الوجودية التي هي تفاصيله، وتتجدد بتجدد أطوار الوجود. وهذا السؤال مجاب ولا بد بعين المسؤول فيه، مع سرعة الإجابة. ويليه في الإجابة بعين المطلوب مع السرعة سؤال لسان الحال، وتارة يكون السؤال بلسان الباطن فقط، وتارة يكون السؤال بلسان الظاهر مع رقائق في الباطن. فلكل ممكن فرد فرد في كل

نفس سؤال، بل الأسماء الإلـٰهية لها في كل نفس سؤال من الاسم الجامع. فالفقر والاحتياج لازم للممكن ذاتي، له في كل زمان فرد، وهو يوم الشأن الإلـٰهي، مستعد للسؤال بالاستعداد الذاتي. غير أنه لا استعداد للممكنات لسؤال الطاعة والمعصية إلا للثقلين. وما عداهما فطاعتهم ذاتية لا استعداد لهم لغير الطاعة. والثقلان الجن والإنس، لهما استعداد سؤال الطاعة والمعصية زيادة على سائر الممكنات، فيسألان من الحق ـ تعالى ـ إيجاد الطاعة والمعصية لهما فيجيبهما لذلك، ويوجد فيهما الطاعة والمعصية. فالفعل فعل الله حقيقة لأنه في التكوين لمن قال له ﴿كُن﴾ [البَقَرَة: الآية ١١٧] والفعل الصادر من العبد المكلف، وإن كان لله حقيقة فقد حكم تعالى عليه بأن منه حسنًا وسيئًا. وأضاف تعالى الفعل إلينا في كتبه وعلى ألسنة رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ لكوننا محلًّا لظهور الفعل، فإن كان الفعل شيئًا أضفناه إلينا بإضافة الله. إذ الصحيح أن الفعل مربوط بين حق وخلق، غير مخلص لأحد الجانبين، فما ثم إلا وجود الحق ـ تعالى ـ. والتغييرات الظاهرة في هذه العين أحكام أعيان الممكنات، فلولا العين ما ظهر الحكم، ولولا الممكن ما ظهر التغيير، فلا بد في الأفعال من حق وخلق، وهو تعالى، آخذ بنواصي عباده إلى ما أراد وقوعه منهم، وما أراد منهم إلَّا ما هم طالبون له باستعدادهم، فكلفهم وأمرهم ونهاهم وعاقبهم وغضب عليهم ورضي عنهم. فالشقاء للغضب الإلـٰهي والسعادة للرضاء الإلـٰهي. فيجب على العبد أن يرضى بما يُرضي الله ويغضب مما يُغضب الله، فإنه تعالى وصف نفسه بالرضا والغضب والكراهة. فمن ارتفع عن أحد الوصفين فليس بكامل، بل ناقص. قال تعالى في حق الكامل: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [الحِجر: الآية ٩٧].

فمن خرج عن هذا الصراط فقد خرج عن الاعتدال وانحرف عن الاستقامة. وقد شرع تعالى لنا الحب في الله والبغض في الله والغضب من جملة الأخلاق الإلـٰهية التي أمرنا بالتخلق بها، ووصف الله بها نفسه قال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ﴾ [النِّساء: الآية ٩٣].

وقال: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ﴾ [النُّور: الآية ٩].

وتقول الأنبياء يوم القيامة: إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله[١] لا يقال إن الله أمرنا بالرضاء بالقضاء فيلزمنا أن لا نغضب من

(١) هذه الجملة جزء من حديث سبق تخريجه.

فعل من أفعال الله، لأنا نقول القضاء حكم الله، وهو الذي أمرنا بالرضاء به. والمقضى هي المحكوم به فلا يلزم الرضا بالقضاء، الرضا بالمقضى. أمرنا الرضاء بالقضاء إجمالًا، فإذا فصله حال المقضى به انقسم إلى ما يجوز الرضاء به وإلى ما لا يجوز الرضاء به ويلزم الغضب منه، فيجب الإيمان بالقضاء. ومن حيث التعيين يجب الإيمان به لا الرضاء ببعضه، فيجب الإيمان بالخير أنه خير كما يجب الإيمان بالشر أنه شرٌ. وأن الشر ليس إلى الله من كونه شرًا لا من كونه عين وجود، فإن الوجود كله خير. فمن وجود عين الفعل هو إلى الله، ومن كونه شرًا ليس إلى الله. كما قال ـ ﷺ ـ: «**والشر ليس إليك**»(١)

فالمؤمن ينفي عنه الحق ما نفاه عنه رسوله ـ ﷺ ـ وأما قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠].

والشر شيء من الأشياء مع قولنا إن الشر ليس له تعالى، مع قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: الآية ٢٨].

فالمأمور بالتكوين الذي تعلَّقت به الإرادة هو كون عين الشيء وإيجاده، وكونه إيمانًا أو كفرًا أو طاعة أو معصية حسنًا أو سيئًا. فذلك حكم الله في عين ذلك الشيء. وحكم الله في الأشياء قديم لا تتعلق به الإرادة، فإن متعلق الإرادة الممكنات. فكما لا يأمر بالفحشاء لا يريدها، لأن كونها فاحشة حكم الله فيها لا عينها وقد قلنا إن القديم لا تتعلق به إرادة. وكذا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٧٨].

فليس ذلك في العين المحكوم بأنها سيئة في الشرع، وذلك هو الشر الفحش، وإنما هو فيما يسوءك من مخالفة غرضك وينافر طبعك، وهو قولهم: ﴿إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ﴾ [يس: الآية ١٨].

وكذا قوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: الآية ٨].

ألهمها فعلمت الفجور فجورًا والتقوى تقوى، لكي تسلك طريق التقوى وتجانب طريق الفجور. فتأدب بآداب الأنبياء والكمَّل من أتباعهم، وتخلق بأخلاق الله واعرف المواطن وأحكامها، أين موطن الغضب الإلـهي من موطن الرضاء، يفعل العبد فعلًا

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

أو يقول قولًا فيرضى ربه به أو يغضبه. والحق ـ تعالى ـ مع عبيده بحسب أحوالهم، فإنهم الذين يسألونه باستعداداتهم الكلية والجزئية ما يفعله ويوجده فيهم، فيجيب سؤالهم بما يسعدهم ويرضيه، أو يشقيهم ويغضبه، فما حكم فيهم إلَّا بهم. وهذا من حجته البالغة عليهم. وقد أجمع الرسل والأنبياء وورثتهم من الأولياء أنه لا فاعل إلَّا الله، وأجمعوا على أنه إذا ظهر في مسألة ما حكم من أحكام التوحيد مما يزيل حكم الشرع كمن ينسب الأفعال كلها إلى الله ـ تعالى ـ من جميع الوجوه، فلا يبالي فيما ظهر من موافقته أو مخالفته. فمثل هذا التوحيد يجب الإعراض والتنزيه عنه، فإنه خرق للشريعة ورفع لأحكام الله. وإياك والاعتداد بقول القائل، وإن تداولته الألسن وجرى مجرى المثل السائر **(من كان يعلم أنَّ كل مشاهد فعل الإلٰه فما له أن يغضب)** فإن هذا القول جار على ما عليه أهل وحدة الشهود فهم يقولون: على مَن نغضب وموجب الغضب هو الفعل ولا فاعل إلا الله. وذلك أنَّهم غلب عليهم إدراك الحق في كل حقيقة من الحقائق على وجه غلب عليهم فيه الحق ـ سبحانه ـ على أمره، فلم يدركوا نفوسهم وذهلوا عن العالم حالًا لا علمًا، ومقالًا، فصاروا غير مكلفين. فإذا سئلوا عن الكثرة المشهورة والتعددات المدركة لم يستطيعوا جوابًا. فلو قيل لأحدهم في مسألة لقال هو، فإذا قيل له مَن السائل لقال هو، وإذا قيل له من المسؤول لقال هو، وهذه حالة مذموم الوقوف فيها تعرض لبعض السالكين. وقد حذر منها المشايخ العارفون، فإنَّها مدحضة ومذلة أقدام السالكين، وهي سلم الزندقة ومدرجة الإباحة ومفتاح أبواب الوساوس الشيطانية. فلا يصح هذا التوحيد من عاقل مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. وكيف يكون عارف من كان في كمال عقله ويعطل الألوهية وأسماء الله ـ تعالى ـ فإنَّه تعالى مسمى بأسماء اللطف والقهر والرضاء والغضب. فلا بدَّ فيمن زعله مني فلا بد من الغير حكمًا، فإن الألوهية تطلب الغير بذاتها على وجه لا يناقض التوحيد المشروع والفناء، إنَّما هو حكم لا عين. فإن العالم باق على حاله ما فنى. **يقول سيدنا** محيي الدين:

فليس الكمال سوى كونه ... فمن فاته ليس بالكامل
ويا قائلًا بالفناء اتئد ... وحوصل من السنبل الحاصل
ولا تتبع النفس أغراضها ... ولا تمزج الحق بالباطل

فمن كان مغلوبًا في إدراكه لا يتأثر باطنًا وظاهرًا، إذا حصل ما ينافي عرضه وينافر طبعه عذرناه إذا لم يغضب لله، إذ لم يغضب لنفسه فإنه خرج عن خطاب

التكليف، فإذا لم يكن الأمر كذلك فلا عذر للمكلف في عدم الغضب لله. ففي الصحيح: «**من رأى منكرًا فليغيره بيده**» وهو للحكام. «**أو بلسانه**» فهو للعلماء. «**أو بقلبه وهو أضعف الإيمان يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق**» وإفراط التوحيد الذي يؤدي إلى نفي الشرائع الإلـٰهية غلو في الدين والتوحيد. كما أن توحيد المحجوبين تفريط، وخير الأمور أوسطها، وهو طريق الأنبياء والرسل والأولياء وتوحيدهم، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

* * *

## الموقف الثالث والستون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هُود: الآية ١٠٧].

سأل بعض الإخوان توضيح كلام سيدنا وعمدتنا خاتم الأولياء المحمديين الشيخ محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ في الإرادة في عقيدة الخواص من الفتوحات فقلت: قال سيدنا: مسألة الإرادة في حق الحق كونه ـ تعالى ـ مريدًا ومخصصًا لوجود ممكن ما، أي ممكن من الجواهر والأعراض، ليس تخصيصه تعالى وإرادته لوجوده من حيث هو وجود فقط، من غير اعتبار ممكن آخر، وملاحظته فإن لفظة التخصيص مؤذنة بمخصوص منه، لكن تخصيصه وتعلق الإرادة بتخصيصه من حيث نسبته، أي الممكن المخصص المراد الممكن ما من الممكنات تجوز نسبته التي خصصته الإرادة بها أن تكون تلك النسبة لممكن آخر، فالوجود للممكن، أي ممكن كان، من حيث ذلك الممكن نفسه خاصة مطلقًا، لا من حيث اعتبار ممكن ما، ولا ملاحظته، ليس بمراد ولا واقع أصلًا فلا يكون الممكن أي ممكن كان مرادًا ومخصصًا، إلَّا باعتبار ممكن ما. وإذا كان الأمر كما ذكرنا إلَّا بممكن ما لا مطلقًا، فليس بمراد من حيث ذاته لكن من حيث نسبته لممكن ما تجوز أن تكون تلك النسبة لممكن آخر من الممكنات فافهم. وكذا سأل إيضاح كون الحقيقة تثبت الإرادة، فقلت: حيث إن الإرادة صفة كمال فإنها تخصيص ممكن ما من حيث نسبته لممكن ما تجوز نسبة ذلك الممكن لممكن آخر، وذلك لقبول الممكن من حيث أنه قابل لأحد الأمرين. فالتخصيص والترجيح إنَّما هو بين الممكنات وإيضاح كون الحقيقة تنفي الاختيار. فقلت: إن الاختيار في حق الحق ليس بصفة كمال، إذ هو ترجيح إيجاد ممكن من حيث عينه وذاته، لا باعتبار ممكن آخر كما هو في الإرادة. فإن معنى الاختيار يرجع إلى الجواز، والجواز في حق الحق محال لما يطلبه الجواز العقلي من الترجيح من

المرجح، ومحال أن يكون لله مرجح يرجح له أمرًا دون أمر. فلا يجوز أن يقال يجوز في حق الحق أن يفعل كذا وأن لا يفعل، وإنما يجوز أن يقال في الممكن أن يكون وأن لا يكون. وأما الخطاب الوارد في القرآن بالاختيار فإنَّما هو من حيث النظر إلى الممكن من حيث حقيقته القابلة للأمرين معرى عن علته وسببه. وهذا معنى دقيق لم تصل إليه المتكلمون بأفكارهم:

﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٠٥].

* * *

## الموقف الرابع والستون بعد الثلاثمائة

**سأل بعض الأصحاب عن سبب انكباب المسلمين على استحسان أحوال النصارى والاقتداء بهم في عوائدهم وألبستهم وكيفية أكلهم وشربهم وركوبهم، بل في جميع حركاتهم وسكناتهم وأحكامهم وشريعتهم، فقلت له: اعلم أن أكثر الناس أو كلهم إلَّا الخواص من عباد الله ـ تعالى ـ يظنون أن الغلبة إذا حصلت للكافر على المسلم أن ذلك بنصر الله ـ تعالى ـ للكافر على المسلم، وليس كذلك. ولكن المسلم لما خالف أمر ربه ونبذ شريعة نبيه خذله الله ـ تعالى ـ فلما تقابل المسلم والكافر تولى الاسم الإلٰهي الخاذل المسلم وألقى في قلبه الرعب فانهزم المسلم فتبعه الكافر، فلما رأى ملوك الإسلام وذووا آرائهم ووزرائهم وأمرائهم ما يحصل على جيوشهم من غلبة الكفار مع شحهم على ملكهم توهموا أن ذلك ما عليه الكفار من الزي والأحوال والصفات فاستحسوا متابعتهم والتشبه بهم في جميع أحوالهم وتصرفاتهم، وتبعهم أمراؤهم وكل من له دخل في الأمور السلطانية، كل واحد يتقرب لمن هو أعلى بمتابعته والاقتداء به. ثم سرى ذلك السم في الرعايا على طبقاتهم ممن ضعف إيمانه الأضعف فالأضعف كما ورد: الناس على دين ملوكهم، فعظم الخطب وعمت المصيبة. ومن سنة الله ـ تعالى ـ التي قد خلت في عباده:**

﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فَاطِر: الآية ٤٣].

إن المغلوب دائمًا ينظر الغالب بعين الكمال فيقتدي به في أحواله ويتشبه به في زيه من مطعمه ومشربه ومركبه وعدته ولباسه وعوائده كلها، ويتكلم بلغته ولسانه. وربما سرى ذلك التشبه والاقتداء بالغالب إلى العقيدة والنحلة إن كان للغالب نحلة، فما قنع السائل بهذا الجواب، وقال: أريد أعلى من هذا؟ فقلت له: سبب اختلاف

أحوال العالم هو اختلاف التجليات الأسمائية الإلـٰهية، فإن الألوهة لذاتها تقتضي اختلاف الأحوال وعدم بقائها على وتيرة واحدة، إما إلى خير أو إلى شر أو أشر وإما إلى نفع أو أنفع أو إلى ضر أو أضر، فللأسماء الإلـٰهية الفعل والتأثير في المخلوقات لا تتعطل على مقتضى ما سبق في أم الكتاب لكل مخلوق، ولما رأينا اختلاف الأحوال والتنقل والتبدل من كراهية شيء إلى استحسانه وبالعكس، علمنا أن لذلك سببًا، وليس إلَّا اختلاف التجليات الأسمائية. فإن كل اسم من الأسماء الإلـٰهية له نوع من التأثير يظهر عنه، فأمور الخلائق كلها تجري على أحكام الأسماء الإلـٰهية. فالمخلوقات علامات على الأسماء الإلـٰهية المؤثرة ومظاهر لها، لأنها آثارها، فهي كاشفة لها، وهي علامة على تجليات الحق - تعالى - بما تجلَّى وظهر، فهو المضل المحير الهادي الموفق المعز المذل، إلى غير هذا من التجليات الأسمائية. فالأسماء الإلـٰهية هي التي تصرف المخلوقات وتتصرف فيهم بما يحمد ويذم وما ينبغي وما لا ينبغي في ظواهرهم وبواطنهم بطريق الاستيلاء عليهم والإحاطة بهم بما يسعدهم وبما يشقيهم. وفوق هذا لا مقال لقائل ولا سؤال لسائل. فإنَّ السؤال عن علل الأشياء بلم كان كذا كالسؤال عن القدر، بل هو هو. فأفعال الحق في مخلوقاته لا تعلل، فإنه ما ثم علة موجبة لتكون شيء إلا أن يقال على سبيل الإجمال:

﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: الآية ٥٠].

فإن شئت قلت مختار، وإن شئت ذلك بحسب ما أعطى العلم، وإن شئت قلت الذات اقتضت أن يكون خلق كل شيء على ما هو عليه ذلك الشيء بلوازمه وعوارضه، جل العليم وعز الحكيم.

* * *

## الموقف الخامس والستون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى:** ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: الآية ٨٥].

وقال: ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ [الطلاق: الآية ٥].

اعلم أن الروح أمره غريب وشأنه عجيب، لا تكشف عن محياه عبارة، ولا ينفتح بابه بإشارة العلم بكنهه، محال إلَّا للكبير المتعال:

وإن قميصًا خيط من نسج تسعة ... وعشرين حرفًا عن معاليه قاصر

ولهذا لما تعدت العقول أطوارها ووجهت إلى العلم بحقيقته أفكارها انقلبت خاسئة حاسرة بائرة خاسرة، ولعجز العقول عن الوصول إلى العلم بالروح لم يرد في الكتب الإلـهية والإخبارات النبوية وصف الروح إلا بضرب أمثال وإشارات وتلويحات واستعارات رحمة بالعباد ورفقًا بالعقول. فإن من أطلعه الله ـ تعالى ـ على شيء من صفات الروح من غير المتشرعين ظن أنه الإلـه المعبود، وإنما يدرك بعض صفات الروح بالوهب الإلـهي لا بالنظر العقلي. فإن للعقول حدًّا تقف عنده، فإذا تعدته ضلت. ولكن لها القبول لما يهبها الوهاب ـ تعالى ـ وليس في قوله: ﴿ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٥] إشارة إلى الكف عن السؤال، والجواب عن الروح كما قيل، بل هو جواب إجمالي: أي الروح أمر ربي «فمن» بيانيه كما قال تعالى:

﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ [الطّلَاق: الآية ٥].

إخبارًا لجميع المخلوقات. ولما كان الروح لا تنقضي إشكالاته ولا تنتهي بالنسبة إلى إدراك العقول محالاته جنح إلى الإجمال بقوله: ﴿مِنْ أَمْـرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: الآية ٨٥].

أي هو أمر ربِّي الصادر عنه بالأمر بلا واسطة مادة، فأقول لك مقالًا وأضرب أمثالًا تخييلًا وتقريبًا وإلَّا فأين الثريا من يد المتناول. اعلم أن الله ـ تعالى ـ لما توجه لخلق العالم خلق روحًا كليًّا سماه حضرة الجمع والوجود، لكونه جامعًا لحقائق الوجود، وسماه بالحقيقة المحمدية، لكون محمد ـ ﷺ ـ أكمل مظاهرها. على أنه ما في الجنس الإنساني أحدٌ إلَّا وهو مظهر هذه الحقيقة، كل إنسان يكون فيه ظهورها وبطونها على كماله ونقصانه. ولا بدَّ من ظهورها في كل إنسان كامل. وما زال الحق ـ تعالى ـ يخلق الموجودات من الحقيقة المحمدية علوية وسفلية، لطيفة وكثيفة، بسيطة ومركبة. وكلما خلق صورة قبضها إلى صورتها الأولى حتى انتهى الأمر إلى الإنسان فخلقه منها ولم يقبضها. فكان الإنسان صورة حضرة الجمع والوجود، لأنها بسطت فيه ولم تنقبض عنه. ثم خلق الله العماء الذي كان فيه الرب قبل خلق الخلق، وكان أول ما خلق الله ـ تعالى ـ في العماء الأرواح المهيمة والعقل والنفس الكلية. فهم مخلوقون من حضرة الجمع والوجود، وهم مظاهر لها، لكن دون مظهرية الإنسان الكامل. ومحمد ـ ﷺ ـ الإنسان الأكمل، فإنَّه لا إنسان يماثل محمدًا ـ ﷺ ـ وكل ما عداه فهو مخلوق منه، فهو عين الوجود الصادر من الله ـ تعالى ـ بلا واسطة سوى الأمر فهو صورة الأمر الإلـهي الذي لا صورة له في نفس الأمر. وكلما فعلت

الطبيعية الكلية صورة نفخ فيها روحًا على قدر قابليتها واستعدادها. فالطبيعة ظاهرة وهو باطنها، بل ليست الطبيعة غير الروح إلَّا باعتبار كثافة بعض الصور ولطافة بعضها، فقيل الطبيعة مغايرة للروح. فإذا أراد الله ـ تعالى ـ إيجاد شيء توجه إليه الروح وتوجهه عينه، وعين ما توجه إليه، بمعنى أن شعوره بمراد الله ـ تعالى ـ عينه وعين ما شعر به، وهو الشيء الذي أراد الله إيجاده، كالتوجه على المرآة هو عين وجود صورة المتوجه عين التوجه عين الصورة.

* * *

## الموقف السادس والستون بعد الثلاثمائة

**قال سيدنا ـ بل سيد العارفين قاطبة ـ: الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه.** يقول العبد: الكلام في «الحمد لله» كثير شهير، غير أني أقول حمد العامة بنفوسهم لغيرهم، وهو الله ـ تعالى ـ أي لا محمود إلا الله، وهي الحامدة. فنفت المحمودين من الخلق، وحمد الخاصة بالله، فإن الباء تعطي بقاء الرسم، فتميزوا عن العامة بكون حمدهم بالله لله لا بنفوسهم وحمد خاصة الخاصة لله، واللام تعطى فناء الرسم. ولهذا تقول السادة: اللاميون أعلى من البائيين، حتى في قول: لا حول ولا قوة إلا بالله، فلا قوة إلَّا لله أعلى من قول إلَّا بالله. فالحمد لله بالمعنى الذي سنقوله أعلى من الحمد بالله. فإذا قال العالم بالله ـ تعالى ـ: الحمد لله، فمعناه: لا حامد لله إلا هو. فأحرى أن لا يكون ثم محمود سواه، فأفنى الحامدين والمحمودين من المخلوقين، وهذا معنى ما ورد من كونه تعالى له عواقب الثناء، أي يرجع إليه تعالى كل ثناء، فمنه يصدر وإليه يعود. قال ـ هو سيدنا ومولانا ـ في هذا الكتاب، أي في الفتوحات: كل ثناء يثنى به على كون من الأكوان دون الله، فعاقبته ترجع إلى الله من طريقين: الطريق الواحدة الثناء على الكون، إنما هو بما يكون عليه ذلك الكون من الصفات المحمودة، التي توجب الثناء عليه أو بما يكون منه في الآثار المحمودة التي هي نتائج الصفات المحمودة القائمة به. وعلى أي وجه كان فإن ذلك الثناء راجع إلى الله، إذ كان الله هو الموجد لتلك الصفات والآثار، لا لذلك الكون. فرجعت عاقبة الثناء إلى الله. والطريق الأخرى: أن ينظر العارف فيرى أن وجود الممكنات المستفاد إنَّما هو عين ظهور الحق فيها، فهو متعلق الثناء لا الأكوان. ثم إنَّه ينظر في موضع اللام من قوله «لله» فيرى أن الحامد عين المحمود لا غيره، فهو الحامد المحمود. وينفى الحمد عن الكون من كونه حامدًا، وينفى كون الكون محمودًا. فالكون من وجه

**محمود لا حامد، ومن وجه لا حامد ولا محمود. فأمَّا كونه غير حامد فقد بيناه فإن الحمد فعل والأفعال لله. وأما كونه غير محمود فإنَّما يحمد المحمود بما هو له لا لغيره. والكون لا شيء له فما هو محمود أصلًا.**

**تنبيــه:**

أصدق الحمد حمد الحمد، بمعنى أن وجود الكمالات الدالة عليها وجود آثارها في الذات أصدق من حمد الحامدين، فإنه قد يكون الأمر بخلاف قول الحامدين، قال، هو سيدنا في هذا الكتاب: أصدق المحامد حمد الصفة عند أهل المعرفة. كل وصف منهم، ولهذا يحتاج إلى دليل حتى يعلم وصف الصفة، هو العلم المحكم، فهذا هو حمد الحال على كل لسان وفعال. وقال في هذا الكتاب أيضًا عند الكلام على لواء الحمد: هو حمد الحمد وهو أتم المحامد وأسناها وأنماها مرتبة، لما كان لواء الحمد يجتمع إليه الناس، لأنه علامة على مرتبة الملك ووجود الملك. كذلك حمد الحمد يجتمع إليه المحامد كلها، فإنه الحمد الصحيح الذي لا يدخله احتمال ولا يدخل فيه شك ولا ريب أنه حمد لأنه لذاته يدل، فهو لواء في نفسه. ألا ترى لو قلت في شخص أنه كريم، أو يقول عن نفسه ذلك الشخص أنه كريم يمكن أن يصدق هذا الثناء، ويمكن أن لا يصدق. فإذا وجد العطاء من ذلك الشخص بطريق الامتنان والإحسان شهد العطاء بذاته بكرم المعطي، فلا يدخل في ذلك احتمال. فهذا معنى حمد الحمد. قول سيدنا: لله يقول العبد الكلام على الجلالة كثير شهير، غير أني أقول لفظة الله موضوعة للذات الوجود المطلق، فهي غير مشتقة من شيء، ولا رائحة للوصفية في هذا الاسم. وعلى هذا يحمل قول القائلين بعلميته وعدم اشتقاقه وموضوعه أيضًا للدلالة على المرتبة، فهي وصف مشتق من الإلـٰهية، وعليه يحمل قول القائلين بوصفيته واشتقاقه، وإلى الجلالة الثانية الإشارة بقوله تعالى:

﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فَاطِر: الآية ١٥].

لأن المفتقر إليه هو المرتبة الإلـٰهية، مرتبة الأسماء، وهي التي تنسب الآثار إليها، فهي تطلب العالم لتظهر آثارها، والعالم يطلبها افتقارًا إليها لتظهره، حتى يتصف بالوجود. فبين مرتبة الألوهية ـ الإلـٰهية وأعيان العالم نسبة التضايف، فهما متلازمان تلازم المتضايفين، بحيث ينعدم الاتصاف لأحدهما بعدم الآخر. وإلى الجلالة الأولى الإشارة بقوله: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فَاطِر: الآية ١٥].

لأن الغنى عن الناس وعن جميع العالمين إنما هو للذات الوجود المطلق، لأن الذات من حيث هو مجرد عن المرتبة الإلـٰهية اعتبارًا لا يطلب العالم ولا يطلبه إذ لا نسبة بين الناس وجميع العالم، بخلاف مرتبة الإلـٰهية. وقد بسطت الكلام على هذه الآية في المواقف. قال القطب علي وفا ـ رضي الله عنه ـ: اسمه الله جلالة غير مشتقة من شيء أصلًا من حيث هو المحيط، واسمه الله جلالة مشتقة من الإلـٰهية من هو الإلـٰه. وقد أشار الحق المبين بلسانه المحمدي بقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: الآية ١]. هذه جلالة الإحاطة.

﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: الآية ٢]. هذه جلالة الإلـٰهية.

وهذه تفرقة يشهد العقل والنقل بعلو شأنها، وما وقفت لسيدنا فيما وقفت عليه من كلامه على هذه التفرقة. وقد ذكر عند الكلام على البسملة جملة صعب عليَّ تطبيق أولها على آخرها، قال: فذكر ثلاثة أسماء، الاسم الله لكونه جامعًا غير مشتق بنعت ولا ينعت به، فالله للأسماء كالذات للصفات. فذكره من حيث أنه دليل على الذات كالأسماء الأعلام كلها، وإن لم يقوَ قوّة الأعلام لأنه وصف للمرتبة كاسم السلطان. فلما لم يدل على الذات المجردة على الإطلاق من حيث ما هي لنفسها من غير نسب لم يتوهم في هذا الاسم اشتقاق. اهـ فليتأمل.

والإيجاد اصطلاحًا إعطاء الوجود مطلقًا، سواء كان بعد العدم علمًا وخارجًا، أو بعد العدم خارجًا لا علمًا. والوجود مصدر وجد الشيء، مبنيًا للمجهول، وهو مطاوع الإيجاد والشيء لغة ـ كما قال سيبويه ـ يقع على كل ما أخبر عنه، فيعم الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمستحيل. فهو أعم العام وأنكر النكرات، وتخصيص أهل السنة والجماعة الشيء بالموجود مجرد اصطلاح، والأشياء جمع شيء، والشيئية شيئيتان شيئية وجود: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: الآية ٩]. أي موجودًا.

وشيئية ثبوت لا وجود: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: الآية ٤٠].

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: الآيتان ٢٣، ٢٤].

والعدم ضد الوجود عند أهل السنة والجماعة المتكلمين، وعند القوم سادات الطوائف نقيض الوجود كالثبوت والنفي. فالثبوت غير الوجود كما أن النفي غير

العدم، فإن الثبوت عند السادة ـ رضوان الله عليهم ـ عبارة عن إمكان المعدوم وقابليته للوجود وطلبه له طلبًا استعداديًا، وهذا الثبوت أزلي ليس بجعل وفعل فاعل، لأنه عدم صرف. والعدم لا يكون بفعل فاعل، فإن من فعل العدم لم يفعل، وعدم العدم وجود، فليس هو مبالغة في العدم وتوضيح ما أشار إليه سيدنا ومولانا هو أن الأشياء الإلـٰهية والكونية كانت ولا كون ولا زمان، ولكن ضرورة التفهيم اقتضت هذه العبارة ونحوها في مرتبة الأحدية الصرفة، مستهلكة في الذات الأحدية، لا تميز لها عن الذات بوجه من الوجوه. فكانت معدومة لا وجود لها في العين ولا في العلم، وإلى هذه المرتبة الإشارة بقوله:

﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾﴾ [الإنسان: الآية ١].

أي معلومًا متميزًا، ولذا قال بعضهم في حد العلم. . .(١) وكان للأشياء صلاحية التعين في العلم والعين، فلما مالت الذات إلى الظهور بالمظاهر العلمية والعينية بميل هو عين ذاتها تميَّزت الأشياء الإلـٰهية والكونية في العلم الذاتي. وهذا أول التعينات، فكان من ذلك التعين صورة علمية ذاتية سُمِّي بنفس الرحمـٰن وبالحقيقة المحمدية. وهذا العلم يتعلق بما لا نهاية له لأنه عين الوجود. والوجود لا يوصف بالتناهي أو عدم التناهي، وإنما يوصف بذلك الموجود. وهذا العلم حقيقة كل فاعل، ولما تميز النفس عن الذات التميز النسبي سُمِّي عماء، وهو النفس لا غيره في الحقيقة. ولكن لما تميز عن اللطيف المطلق سُمِّي بهذا الاسم. وهذا العماء هو صورة العلم الذي هو من جملة الأشياء الإلـٰهية التي تميزت بالعلم الذاتي المسمى بنفس الرحمـٰن، ولا يتعلق هذا العلم بما لا يتناهى، وهو حقيقة كل منفعل. ولما تميَّزت الأشياء بتعلق العلم الذاتي بالذات، وهو عين الذات، فسمي الذات علمًا وعالمًا ومعلومًا، باعتبارات حصلت حقائق جميع المعلومات مفصلة. فكان من ذلك صورة علمية، فسميت تلك الحقائق بالأعيان الثابتة في العدم. فمن نظر إلى مرتبة الأحدية الصرفة قال أوجد الله ـ تعالى ـ الأشياء من عدم صرف. ومن نظر إلى مرتبة الصورة العلمية قال أوجد الله ـ تعالى ـ الأشياء عن وجود علمي وهو عدم العدم الذي أشار إليه سيدنا ومولانا. فمن قال الأشياء قديمة مطلقًا أخطأ، ومن قال الأشياء حادثة مطلقًا أخطأ. وقد أشار سيدنا نفسه إلى شرح هذه الجملة، قال في هذا الكتاب: ورد في الصحيح

---

(١) بياض في الأصل.

أنه قيل لرسول الله ـ ﷺ ـ أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه قال: «**في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء**»[(١)]

فهو أول ظرف قبل كينونة الحق فيه بحسب ما يليق بجلاله من غير تكييف. ففتح الله في ذلك العماء صورة كل ما سواه في العالم. إلا أن ذلك العماء هو الخيال المحقق، وإنشاء هذا العماء من نفس الرحمٰن، فجميع الموجودات ظهرت في العماء بكن أو باليد أو باليدين، إلا العماء فظهوره بالنفس الرحماني خاصة، فظهر في العماء كل شيء مسمى من معدوم، ولا يمكن وجود عينه، ومن معدوم يمكن وجود عينه. ثم ظهر في هذا العماء أرواح الملائكة المهيمة، ثم لا زال يظهر فيه صور أجناس العالم شيئًا بعد شيء، وطورًا بعد طور، إلى أن كمل من حيث أجناسه. فلما كمل بقية الأشخاص من هذه الأجناس تتكون دائمًا تكوين استحالة من وجود إلى وجود، لا من عدم إلى وجود. فخلق آدم من تراب، وخلق بني آدم من نطفة، وهي الماء المهين، ثم خلق النطفة علقة. فلهذا قلنا في الأشخاص إنها مخلوقة من وجود لا من عدم، فإن الأصل على هذا كان وهو العماء من النفس، وهو وجود، وهو عين الحق المخلوق به. وأجناس العالم مخلوقون من العماء، وأشخاص العالم مخلوقون في العماء أيضًا. ومن أجناس أجناسه، فما خلق شيء من عدم لا يمكن وجوده، بل ظهر في أعيان ثابتة، وهو قولنا في أول هذا الكتاب: الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه عن عدم، من حيث أنه لم يكن لها عين ظاهرة، وعدمه عدم العدم وجود، أي وإن لم تكن لها عين فهذه العين من وجود ظهرت على الحقيقة فأعدمت العدم الأول الذي أثبته بنسبة ما، فهو من حيث تلك النسبة ثابت، ومن هذه النسبة الأخرى منفي. وإذا تحققت هذا فإن شئت قلت هو عن عدم، وإن شئت قلت هو عن وجود، بعد علمك بالأمر ما هو عليه. وقال في موضع آخر من هذا الكتاب:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾﴾ [الحِجر: الآية ٢١].

من اسمه الحكيم، فالحكمة سلطانة هذا الإنزال الإلـٰهي، وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى جود أعيانها، وهو قولنا في خطبة هذا الكتاب: الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه وعدم العدم وجود. فهو نسبة كون الأشياء

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

في هذه الخزائن موجودة محفوظة لله ثابتة لأعيانها، غير موجودة لأنفسها. فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العدم، وهو وجود. فإن شئت رجحت جانب كونها في الخزائن. قلت: أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها للنعيم بها أو غير ذلك، وإن شئت قلت أوجد الأشياء عن عدم بعد أن تقف على معنى ما ذكرت لك. فقل ما شئت فهو الموجود على كل حال في الموطن الذي ظهرت فيه لأعيانها. اهـ.

وقال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي ـ رضي الله عنه ـ: إن للعالم قبول الوجود العلمي، وهو قبول أول، وقبول الوجود الخارجي هو قبول ثانٍ. وبالنظر إلى قبول الأول يصح القول بأن الله أوجد الأشياء بالفيض الأقدس، لا عن شيء، فهو البديع سبحانه. وبالنظر الثاني يصح القول بأن الله أوجد الأشياء في وجود، وإليه الإشارة بقول الشيخ ـ رضي الله عنه ـ الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه. والفيض الأقدس لا يختص بالممكنات، وذلك لسنة فلك الوجود وإطلاق عمومه، بخلاف الفيض المقدس فإنه مخصوص بالممكنات. اهـ والفيض الأقدس عند الطائفة العلية عبارة عن التجلِّي الحبي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية. كما قال: كنت كنزًا مخفيًا... الحديث[١] والفيض المقدس عبارة عن التجلِّيات الأسمائية الموجبة لظهور ما تعطيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مرتب على الفيض الأقدس، فبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم. وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. والأعيان الثابتة عندهم هي حقائق الممكنات في علم الحق، وهي صور حقائق الأسماء الإلٰهية في الحضرة العلمية، لا تأخر لها عن الحق إلَّا بالذات لا بالزمان. فهي أزلية أبدية. والحاصل أنَّ الأشياء خرجت من الوجود الإضافي إلى الوجود الإضافي. وإنْ شئت قلت: خرجت من العدم الإضافي إلى الوجود الإضافي. فعلى أنه تعالى أوجد الأشياء عن عدم، وهو بديع، وعلى أنه أوجدها عن وجود، هو مخترع بضرب من التجوز لا من جهة ما تعطيه حقيقة الاختراع. وقد أنكر سيدنا في هذا الكتاب إطلاق الاختراع على الحق ـ تعالى ـ إلَّا بتجوز. وقول الحكماء وجود شيء لا عن شيء محال بل لا بد للمعلول من شبح

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

قابل لأن يتطور بأطوار مختلفة باطل. لأنه يقتضي أنه تعالى لا يسمى باسم البديع. وهو تعالى بديع بلا شك، وبثبوت الأعيان الثابتة. قال أهل الكشف كافة، والحكماء والمتكلمون من المعتزلة: وهي حقائق الممكنات في العلم، وما لا يمكن وجوده. وهو المحال، لا عين له ثابتة وإن كان معلومًا. وخالف في ذلك الأشاعرة وقالوا: لا عين للممكن حالة عدمه وإنما يكون له عين إذا وجد. ولهذا قالوا: وجود كل شيء عين ماهيته.

**تنبيهـــات:**

الأول: العدم والوجود ليسا بشيء زائد على المعدوم والموجود. قال سيدنا ومولانا في غير هذا الكتاب: الوهم يتخيل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيلهما كالبيت. والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا يقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن. وإنما المراد بذلك عند المتحذلقين أن معناه أن هذا الشيء وجد في عينه. فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه. ثم إذا أثبت عين الشيء وانتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالوجود والعدم معًا، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجود كذا في السوق، معدومًا في الدار. فلو كان الوجود والعدم من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معًا. فثبت أن الوجود والعدم من باب الإضافات والنسب، فليسا بصفة قائمة بموصوف.

الثاني: ليعلم أن سيدنا ومولانا لا يقول بقدم فرد من أفراد العالم في الخارج جملة واحدة، ويقول بحدوث العالم بأسره. وقد ذكر لك في هذا الكتاب قريبًا من ثلثمائة مرة، فمن ذلك قوله: لو كانت العلة مساوية للمعلول في الوجود لاقتضى وجود العالم لذاته ولم يتأخر عنه شيء من محدثاته. وقوله: ما قال بالعلل إلّا القائل بأنَّ العالم لم يزل وأنّى للعالم بالقدم وما له في الوجود الوجوبي قدم. لو ثبت للعالم القدم لاستحال عليه العدم. والعدم واقع ومشهود ومن ذلك قوله: العالم كله موجود عن عدم ووجوده مستفاد من موجد أوجده وهو الله ـ تعالى ـ فمحال أن يكون العالم أزلي الوجود، لأن حقيقة الموجود أن يوجد ما لم يكن موصوفًا عند نفسه بالوجود، وهو بالوجود وهو المعدوم لا أنه يوجد ما كان موجودًا أزلًا فإن ذلك محال. فإذا العالم كله قائم بغيره لا بنفسه. ومنها قوله: الحق ـ تعالى ـ يقال في حقه أنه مقدر الأشياء أزلًا ولا يقال في حقه موجدها أزلًا، فإنه محال من وجهين:

الأول: هو أن كونه موجدًا إنما هو بأن يوجد ولا يوجد تعالى ما هو موجود، وإنَّما يوجد ما لم يكن موصوفًا لنفسه بالوجود، وهو المعدوم. ومحال بأن يتصف المعدوم بأنه موجود أزلًا، إذ هو إنَّما صدر عن موجد أوجده فمن المحال أن يكون العالم أزلي الوجود.

الثاني: من المحال، وهو أنه لا يقال في العالم أنه موجود أزلًا، وذلك لأن معقول لفظة الأزل نفي الأولية. والحق ـ تعالى ـ هو الموصوف بذلك، فيستحيل وجود العالم في الأزل إلى غير، هذا.

الثالث: أن سيدنا ومولانا يخالف جميع الطوائف غير الطائفة العلية في معنى حودث العالم ونسبته الوجود إليه، فلا يقول المتكلمون إنه موجود في الخارج حقيقة بوجود حادث خلقه الله ـ تعالى ـ. ولا كما قالت طائفة من الحكماء القائلين بوحدة الوجود: إن العالم موجود في الخارج حقيقة، كما يقول المتكلمون. لكن بالوجود القديم تعالى لا بوجود حادث. ولا كما تقول السوفسطائية إن العالم كله خيال لا حقيقة وراء هذه الأشياء المتخيلات، وإنما وجود العالم بعد عدمه عند سيدنا ومولانا وعند أهل الكشف الإلٰهي كافة هو شعور الأعيان الثابتة بأنفسها وبغيرها، وأحوالها في علم باريها تعالى على التتالي والتتابع إلى غير نهاية دنيا وآخرة. وقبولها أن تكون مظهرًا للوجود الحق ـ تعالى ـ لا أنها استفادت وجودًا، وإنما استفادت المظهرية لا غير. فالظاهر هو الوجود الحق مسمى بأسماء الممكنات، وموصوفًا بصفاتها، ومنعوتًا بنعوتها، فحقائق العالم المسماة بالأعيان الثابتة ما شمَّت رائحة الوجود الخارجي، فهي على حالها ما برحت. فلا وجود للعالم بالمعنى الذي يعتقده العموم في أهل الحجاب، فكل ما يسمى سوى وغير للحق ـ تعالى ـ فلا وجود له إلا في المدارك والمشاعر الإنسانية، وأما في نفس الأمر فلا شيء إلا الوجود الحق ـ تعالى ـ الظاهر بأحوال الممكنات ونعوتها الثابتة في إمكانها وعدمها. قال، هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: التخلي عندنا هو عن الوجود المستفاد لأنه في الاعتقاد هكذا وقع. وفي نفس الأمر ليس إلَّا وجود الحق. والموصوف باستفادة الوجود هو على حاله ما انتقل من إمكانه، فحكمه باق وعينه ثابتة، والحق شاهد ومشهود فإنه لا يصح أن يقسم بما ليس هو. وقال في هذا الكتاب: أما العارفون المكملون فليس عندهم غربة أصلًا، فإنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا. ولما كان الحق مرآة لهم ظهرت صورهم فيه ظهور الصورة في المرآة. فما هي تلك الصور أعيانهم، لكونهم يظهرون بحكم المرايا، ولا تلك الصور عين المرآة لأن المرآة ما فيها تفصيل ما ظهر، فهم وما هم

فما اغتربوا، وإنما هم أهل شهود في وجود. وقال في هذا الكتاب أيضًا: فلم تزل الممكنات عند أهل الله من حيث أعيانهم موصوفين بالعدم، ومن حيث أحكامهم لم يزالوا موصوفين بالوجود، وهو الحق. كما قال: كنت سمعه وبصره في الخبر الصحيح، فأثبت العين للعبد وجعل نفسه عين صفته التي هي عين وجوده، فعين الممكن ثابتة غير موجودة، والصفة ثابتة موجودة، وهي عين واحدة ولو تكثرت بنسبها. اهـ.

ولو جلبنا كلام سيدنا في هذا المعنى ما وسعته كراريسي. وقال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي ـ رضي الله عنه ـ: أن الحق ـ تعالى ـ كما خاطبكم وأنتم موجودون في علمه بلا واسطة بقوله الأزلي ﴿كُنْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١١٧] كذلك تجلى لكم وأنتم موجودون في علمه، فأبصرتموه ببصركم الثبوتي، فظهر لكم بصوركم على اختلافها وتنوعاتها، كما يبصر أحدكم الشيء الأبيض مثلًا من مسافة بعيدة، أسود أو أغبر وهو في نفسه على خلاف ذلك الكون، ولا قام به ولا عرض له ولا تغير ذلك الشيء عما كان عليه. فالحق ـ سبحانه ـ لما تجلى لكم وأنتم موجودون في علمه لم تستطع أبصاركم الثبوتية أن تدركه على ما هو عليه لغاية بعده عنكم، فأدركتموه على ما أنتم عليه، فما أدركتم إلَّا نفوسكم، فتجليه كان سببًا لإدراككم لأنفسكم لأنكم قبل هذا التجلي كنتم في ظلمة العدم بالنسبة إلى نفوسكم لا بالنسبة إلى الحق، فلما تجلَّى لكم الإلـه الذي هو نُورُ السَّمَٰوات والأرْضِ نفرت تلك الظلمة فشهدت نفوسكم على ما هي عليه في حضرة العلم الأزلي، فكان ذلك الشهود تجلِّي عين وجودكم الخارجي، ولا معنى للوجود الخارجي إلا هذا. فالممكنات ما برحت من الحضرة العلمية، وإنما ظهرت صورها في مرآة الوجود الحق. فتلك الصور الظاهرة في مرآة الوجود لا وجود لها إلَّا في شعور الأعيان الثابتة، بل هي هي ألَّا تراك إذا أبصرت صورتك في المرآة تتخيل أنه قد وجد في المرآة صورة تماثلك، وإذا حققت النظر علمت أن الشعاع لما خرج من الباصرة واتصل بالمرآة الصقيلة انعكس لصلابتها إلى الناظر فابصر نفسه في مكانه، لا أنه أبصر نفسه في المرآة، بل المرآة كانت سبب إبصاره لنفسه في مكانه وعلى حالته التي هو عليها، فالناظر الموجود العلمي، والمرآة هو الحق ـ تعالى ـ والشعاع الخارج من الباصرة إلى المرآة المنعكس إليه لكثافتها هو الإدراك الثبوتي الذي صح به توجه الأمر إلى الموجود العلمي الذي كان في ظلمة العدم عند نفسه لا عند الحق سبحانه. اهـ.

الرابع: ليس الوجود الحقيقي إلا للحق ـ تعالى ـ وحده سبحانه، وكل ما يقال فيه سوى وغير مما يطلق عليه اسم موجود فهو في الوجود الخيالي، لا هو عين وجود الحق ولا غيره، ولا هو عين الموجودات الممكنة ولا غيرها. مثلًا الصورة المتخيلة في المرآة ليست عين المتوجه على المرآة ولا غيرها، ولا هي عين المرآة ولا غيرها. قال، هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: كل عين متصفة بالوجود فهي لا هي، فالعالم كله هو لا هو، والحق الظاهر بالصورة هو لا هو، فهو المحدود الذي لا يحدد المرئي الذي لا يرى وما ظهر هذا الأمر إلا في الحضرة الخيالية.

الخامس: العلة التامة لوجود الأشياء مركبة من الفاعل والقابل، فإيجاد العالم مستند إلى العالم من حيث القبول والتأثر، وإلى الله ـ تعالى ـ من حيث الفاعلية والتأثير، فإن الممكن لولا ما هو قابل لأن يتأثر ما أثر فيه الاقتدار الإلـٰهي، لأنه لا يؤثر في الممتنعات وهي التي لا تقبل التأثر والانفعال. وسمي الممكن ممكنًا لتمكينه الفاعل فيه من الفعل. وسمي المستحيل ممتنعًا لامتناعه من قبول أثر الفاعل وعدم تمكينه من الفعل فيه. فالعلة التامة مجموع التأثير والتأثر.

السادس: سبب إيجاد العالم من الحق ـ تعالى ـ ليس هو سبق العلم كما قال المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة. ولا هو كون الذات المقدسة علة كما قالت طائفة الحكماء من الفلاسفة. وإنما سبب وجود الأشياء عند سيدنا وعند أهل التحقيق كافة من المكاشفين لحقائق الأشياء هو ميل الذات المقدسة إلى الظهور بالمظاهر لأن يرى تعالى نفسه وأسماءه في المسمى غير أو سوى. فسرى هذا الميل والمحبة في الأسماء الإلـٰهية، فطلبت ظهورها بظهور آثارها ليصير تأثيرها بالفعل بعد أن كان بالقوة والصلاحية.

**قال سيدنا** في هذا الكتاب: إن أكثر العلماء بالله من أهل الكشف والحقائق ليس عندهم علم بسبب بدء العالم إلَّا تعلق العلم القديم بإيجاده، فكون ما علم أنه سيكون، وهنا ينتهي أكثر الناس. وأما نحن ومن اطلعه الله على ما اطلعنا عليه فقد وقفنا على أمور أخر غير هذا.. . إلى أن قال: إن الأسماء الحسنى التي تبلغ فوق أسماء الإحصاء عددًا وتنزل دون أسماء الإحصاء سعادة هي المؤثرة في هذا العالم، وهي المفاتح الأول التي لا يعلمها إلا الله. إلى أن قال: فأمهات الأسماء الحي العالم المريد القادر القائل الجواد المقسط فكان سبب توجُّه هؤلاء الأسماء إلى الاسم الله في إيجاد العالم بقية الأسماء مع حقائقها أيضًا.اهـ.

قول سيّدنا: (**وأوقف وجودها على توجه كلمة**) يقول العبد: إن الأشياء الموجودة خارجًا سواء قيل إنها موجودة عن عدم أو عن وجود إضافي علمي فقد أوقف الموجد لها تعالى وجودها أي إيجادها خارجًا على توجهه تعالى عليها بكلمة اسم جنس جمعي مفرده كلمة، والهاء للسكت، ومراعاة السجعة. وكلمته تعالى هي ﴿كُن﴾ [البَقَرَة: الآية ١١٧] المسماة عند القوم بكلمة الحضرة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: الآية ٨٢].

وقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠].

أمره تعالى قوله للمأمور ﴿كُن﴾. وقوله تعالى هو قوله للمكون ﴿كُن﴾ عبر تعالى بأداة الحصر في الآيتين إعلامًا بأن إيجاد كل شيء خارجًا موقوف على أمره. وقوله له ﴿كُن﴾ قول وأمر يليقان بجلاله وكبريائه، فإنه قول نفسي وأمر قدسي وتوجه بإرادة، فيحصل السماع للمأمور بما يراد منه، فلا حرف ولا صوت ولا تقديم ولا تأخير، وإن كان له تعالى التجلّي في صور تقبل الكلام بالحروف والأصوات. وقوله تعالى: و﴿أَمْرِهِۦٓ﴾ [المَائدة: الآية ٩٥] عين ذاته، والمأمور بالكون هي الظاهر بالصورة المخصوصة، والشكل المخصوص والصورة والشكل اعتبار محض، والظاهر المقوم للصورة والشكل هو الأمر القائل ﴿كُن﴾ فالكون والمكوِّن (**اسم فاعل**) والمكوَّن (**اسم مفعول**) شيء واحد. فالآمر والمأمور والأمر عين واحدة، فهي ثلاثة في التعقل عين واحدة في التحقق. قال سيدنا في هذا الكتاب: فهل قال: ﴿كُن﴾ إلّا له، ولا كَنىَ بيكون إلّا عنه. وقال في هذا الكتاب: جاء الكشف النبوي والإخبار الإلٰهي يقول عن ذات تسمى إلٰهًا إذا أراد شيئًا فهذان أمران قال له: ﴿كُن﴾ فهذا أمر ثالث، فإذا ظهر المكون بالتكوين عن ﴿كُن﴾ لم يكن غير تجل إلٰهي في صورة ممكن بصورة ممكن ناظر بعين إلٰهي، كما أنه ما سمع فيكون إلا بسمع إلٰهي ولهذا أسرع بالظهور. وقال في هذا الكتاب: فليس الكون بزائد على ﴿كُن﴾ بواوها القلبية وظهر الكون على صورة ﴿كُن﴾ وكن أمره وأمره كلامه وكلامه علمه وعلمه ذاته فظهر العالم على صورته. اهـ.

**تنبيـــه:**

الإيجاد بالقول والأمر الإلٰهي «بكُنْ» ثبت في القرآن العزيز والإيجاد بالقدرة ثبت بالنظر العقلي فتحمل القدرة على أنها قوله لكل شيء يريد إيجاده ﴿كُن﴾. قال

سيدنا في هذا الكتاب: دلَّ الدليل العقلي على أن متعلق الإيجاد القدرة. وقال الحق عن نفسه إن الوجود يقع عن الأمر الإلـٰهي فقال:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: الآية ٤٠].

فلا بد أن ننظر في متعلق الأمر ما هو، وما هو متعلق القدرة حتى أجمع بين السمع والعقل؟ فنقول: الامتثال قد وقع بقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٤٩] والمأمور به إنما هو الوجود فتعلقت الإرادة بتخصيص أحد الممكنين، وهو الوجود وتعلقت القدرة بالممكن فأثرت فيه الوجود وهي حالة معقولة بين الوجود والعدم، فتعلق الخطاب بالأمر لهذه العين المخصصة بأن تكون فامتثلت فكانت. والقائل بتهيىء المراد في شرح ﴿كُن﴾ غير مصيب. وقال في هذا الكتاب قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: الآية ٤٠].

فقولنا هو كونه متكلمًا ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾ [النحل: الآية ٤٠] فكن عين ما تكلم به فظهر عنه الذي قيل له ﴿كُن﴾ فأضاف التكوين إلى الذي يكون لا إلى الحق ولا إلى القدرة. والشيء الذي يكون إنما هو الصورة الخاصة كظهور الصورة المنقوشة في الخشب والصورة في الطين. فإن قلت عن وجود صدقت، وإن قلت لم تكن صدقت. وقال في هذا الكتاب: فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍۗ﴾ [النحل: الآية ٩٦].

فعند الله التوجه وهو قوله: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: الآية ٤٠] وكلمة الحضرة وهي قوله لكل شيء يريد ﴿كُن﴾ بالمعنى الذي يليق بجلاله و﴿كُن﴾ حرف وجودي فما يكون عنه إلا الوجود فما يكون عن عدم لأن العدم لا يكون لأن الكون وجود. وهذه التوجهات والكلمات في خزائن الجود لكل شيء يقبل الوجود. قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحِجر: الآية ٢١].

**فائدة نفسية:**

للحق تعالى توجُّه واحد غير متعدد، وهو إرادته الأحدية. وقول واحد، وهو كلامه النفسي الأحدي، فبذلك التوجه الواحد والقول الواحد كان ويكون كل شيء كائن إلى ما لا يتناهى. فإن الأحوال والصفات التي للمكنات توجد وتنعدم كل آن فرد فلا بقاء لها زمانين، وليس في الوجود الممكن غيرها. فإن حقائق الممكنات ما شمت رائحة للوجود الخارجي، والجوهر المقدم لنعوت الممكنات وأحوالها واحد لا ينعدم. والحق ـ تعالى ـ خلاق على الدوام إلى غير نهاية. وربما يتوهم من قوله أن نقول:

﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٣] أن لكل ممكن موجود أمرًا إلـٰهيًا بالكون. وليس الأمر كذلك، فإنه لا افتتاح لكلامه وقوله وأمره تعالى، كما لا افتتاح ولا أولية لعلمه ومعلومه. فما حدث إلا ظهور المكون بالصورة المخصوصة فتنبه لهذا. وهذ الوهم ما علمناه من أنفسنا قبل ومن كثيرين، وإنما أعلمنا الحق ـ تعالى ـ بذلك في كتابه لنعلم أن الأشياء موجودة بإرادته وأمره واختياره وقدرته لا لأنفسها كما قالت الطبيعية ولا هي موجودة عن الذات المحض على طريق العلية وعدم الاختيار. قال هو سيدن ومولانا في هذا الكتاب: الأمر الإلهي يساوق الخلق الإيجادي في الوجود فعين قول ﴿كُن﴾ عين قبول الكائن للتكوين ﴿فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٤٩] فالفاء في قوله ﴿فَيَكُونُ﴾ جواب أمره ﴿كُن﴾ وهي فاء التعقيب، وليس الجواب في التعقيب إلا في الرتبة، كما نتوهم في الحق أنه لا يقول للشيء ﴿كُن﴾ إلا إذا أراده ورأيت الموجودات يتأخر وجود بعضها عن بعض. وكل موجود منها لا بد أن يكون مرادًا بالوجود، ولا يتكون إلا بالكون الإلـٰهي على جهة الأمر، فيتوهم الإنسان أو ذو القوة الوهمية أوامر كثيرة، لكل شيء كائن أمر إلـٰهي، لم يقله الحق إلا عند إرادته تكوين ذلك الشيء. فبهذا الوهم عينه يتقدم الأمر الإلـٰهي الإيجادي، أي الوجود، لأن الخطاب الإلـٰهي على لسان الرسول اقتضى ذلك، فلا بد من تصوره وإن كانت الدليل العقلي لا يتصوره ولا يقول به، ولكن الوهم يحضره ويصوره كما يصور المحال ويتوهمه صورة وجودية، وإن كانت لا تقع في الوجود الحسي أبدًا، ولكن لها وقوع في الوهم. وكذا هي معضلة في الثبوت الإمكاني، فإن قوة الخيال ما عندها محال أصلًا ولا تعرفه وما حازها إلا هذا النشء الإنساني، وبه يرتب الإنسان الأعيان الثبوتية حال عدمها كأنها موجودة، وكذلك هي لأن لها وجودًا متخيلًا في الخيال، ولذلك الوجود الخيال يقول الحق له: ﴿كُن﴾ في الوجود العيني ﴿فَيَكُونُ﴾ السامع هذا الأمر الإلـٰهي وجودًا عينيًا يدركه الحس، أي يتعلق به في الوجود المحسوس الحس كما تعلق به في الوجود الخيالي. وقال في هذا الكتاب أيضًا بعد كلام: ولهذا تتحرك وتطيب عند سماع النغمات لأجل كلمة ﴿كُن﴾ الصادرة عن فهوانية الصورة الإلـٰهية.

قول سيّدنا: **(لنتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قدمه)**. يقول العبد: هذا بيان حكمة توقف وجود الأشياء في الخارج على توجه أمره وكلمه وإن ذلك لنتحقق سر حدوثها الذاتي سواء قلنا أوجدها الموجد عن عدم أو عدمه. وسرُّ كل شيء هو ما خفي منه لأن كونها ممكنة وكل ممكن حادث، مع معلوميتها للعلم القديم أزلًا خفي، فإذا كانت حقائق الأشياء العلمية كائنة بعد أن لم تكن فأحرى شخصياتها. وسرُّ

حدوث الأشياء أنها لا عين لها في مرتبة الأحدية الصرفة، وهي مرتبة: «كان الله ولم يكن معه شيء» كما في رواية البخاري، فليس هنالك شيء يسمى حقائق أو أعيانًا ثابتة فلا عين لها في العلم ولا في الخارج، فعلم وتحقق لذلك أنها لو كانت قديمة لذاتها لاستغنت في وجودها الخارجي عن الأمر والتوجه عليها بالكلم من الموجد لها تعالى، ويكون وجودها لذاتها، فلما كان الأمر بخلاف هذا تحققنا حدوثها الذاتي، وإن أطلق عليها القدم فلشيء آخر. قال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي ـ رضي الله عنه ـ الحدث اللازم في حكم المخلوق هو افتقاره إلى موجد يوجده، فهذا الأمر هو الذي أوجب اسم الحدث على المخلوق، فهو ولو كان موجودًا في علم الله فهو محدث في ذلك الوجود لأنه فيه مفتقر إلى موجد يوجده، فلا يصح على المخلوق اسم القديم ولو كان موجودًا في العلم الإلٰهي قبل بروزه لأنه من حكمه أن يكون موجودًا بغيره، فوجوده مرتب على وجود الحق. وهذا معنى الحدوث. فالأعيان الثابتة في العلم الإلٰهي محدثة لا قديمة بهذا الاعتبار. اهـ.

**تنبيـــه:**

الأعيان الثابتة لم تدخل تحت ﴿كُن﴾ إلَّا عند الإيجاد العيني، وأما هي في تعينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين، فهي حق لا خلق لأن الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة ﴿كُن﴾ وليست الأعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث إلحاقًا حكميًا لما تقتضيه ذواتها من استناد وجوب الحادث في نفسه إلى قديم. فالأعيان الثابتة ملحقة في العالم العلمي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم. قال هو سيدنا ومولانا: **(وتقف عند هذا التحقيق)** يقول العبد: أي يلزمنا ويتعين علينا معشر المكاشفين بحقائق الأشياء أن نقف عند هذا التحقيق ولا نميل إلى غيره من أقوال القائلين بالخرص والتخمين، فالتحقيق هو أن وجود الأشياء في الخارج موقوف على توجُّه بإرادة وأمر بكلام، وأنَّ لها وجودًا علميًا، ولذلك صح التوجُّه عليها والأمر لها بالكون العيني، كما أخبر خبرنا تعالى بذلك في كتابه وعلى لسان رسوله، ولذا هي قديمة باعتبار أنها معلومة العلم القديم، إذ يستحيل علم ولا معلوم كما يستحيل علم ولا ذات. فمعلومات العلم القديم قديمة له محدثة لأنفسها بذواتها، وعلمه تعالى محيط بكلِّ شيء حالة عدمه وإمكانه فلا يكون في الوجود العيني إلا ما تعلق به العلم في الوجود العلمي، حذو النعل بالنعل، لا تنقص ذرة ولا تزيد ذرة.

قول سيدنا: **(على ما أعلمنا به من صدق قدمه)**. يقول العبد: **(على)** هنا تعليلية، كما هي في قوله تعالى:

﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٥].

أي تقف عند هذا التحقيق العلمي الإيماني والكشفي لأجل ما أعلمنا به تعالى من صدق قدمه (بفتح القاف) إذ الكشف الصحيح لا بد أن يكون مؤيدًا بالكتاب أو السنة نصًا أو إشارة، فلو لم يكن للأشياء سوابق علمية غيبية تجري الأشياء عليها وإليها، وإليها نهايتها، ولا نهاية إلا من حيث الحكم ما صدق أعلمنا به تعالى من صدق قدمه، أي قدمه الصادقة، فهو في إضافة الصفة إلى الموصوف يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يُونس: الآية ٢].

والقدم لغة السابقة مطلقًا، وفي اصطلاح السادة ـ رضوان الله عليهم ـ ما ثبت للعبد في علم الحق ـ تعالى ـ. فكل ما كان في ذلك العالم العلمي الغيبي يكون في العالم الشهادي العيني والبرزخي آنا بعد آن، حسب وجوده هنالك. فقوله تعالى:

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يُونس: الآية ٢].

المضاف إليهم المتوجه على تربيتهم وإمدادهم وتمشيتهم على ما سبق لهم في العلم إلى غير نهاية، وليس ذلك إلا قدم الجمال من الرحمة والعطف والحنان، وفي ضمن الآية: «**وَأَنْذِرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ لَهُم قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ**».

المضاف إليهم المتوجه على تربيتهم والمشي بهم إلى قدمهم، وهي ما سبق لهم في العلم، وليس ذلك إلا قدم الجلال من القهر والجبروت والغضب والانتقام، فهو ـ ﷺ ـ أرسل مبشرًا ونذيرًا بقدم الصدق التي لكل طائفة عند ربها. وهاتان القدمان هما اللتان تدلتا إلى الكرسي من العرش، لأن الكلمة في العرش واحدة، أي أحدية الجمع، لا تعدد فيها ولا تميز، فلما نزلت إلى الكرسي تميزت وتعددت فكان هناك خيرًا وشرًا وأمرًا ونهيًا وغير ذلك من المتقابلات، فلذلك كان من كل زوجين اثنين. قال هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: إن النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار فيها قدمه، وهي أحد تينك القدمين المذكورتين في الكرسي، والقدم الأخرى مستقرها الجنة، فالاسم الرب مع أهل الجنة، والجبار مع الأخرى لأنها دار جلال وجبروت والجنة دار جمال وأنس. . . إلى أن قال: ولما كانت القدمان عبارة عن تقابل الأسماء ظهر عنهما في العالم حكم ذلك في عالم الغيب والشهادة. اهـ.

قول سيّدنا: (**فالاسم الرب مع أهل الجنة، والجبار مع الأخرى، بيان لما يخص أهل النار مما اشتمل عليه الاسم الرب من الأسماء، وإلا فاسم الرب شامل لأهل الإيمان والكفر، أهل الجنة وأهل النار، من حيث جمعيته وشموله**).

**وقال سيّدنا** في غير هذا الكتاب: قال تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٤١].

لأنهم إنما يمشون على الصراط بالقدم وهو على الصراط ونواصيهم بيده، وذلك عين ردِّه إليهم قدم الصدق التي هي لهم عنده، فإنها صدق بالنسبة إليهم، فإن كانوا يعرفونها فهي قدم صدق بالنسبة إليهم وإن كانوا يجهلون فهي قدم صدق بالنسبة إليه فهو أقرب من حبل الوريد إلى كل شقي وسعيد:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحَديد: الآية ٤]. قربوا أو بانوا.

قول سيّدنا ومولانا: (**فظهر سبحانه وظهر وما بطن**) يقول العبد: الظهور الأول هو ظهوره تعالى لنفسه بنفسه في نفسه، حيث لا شيء ولا غير ولا سوى ولا تعين ولا مظهر: «**كان الله ولا شيء معه**».

والظهور الثاني: هو ظهوره تعالى لنفسه بنفسه في مظاهره وتعيناته الأسمائية الإلٰهية الكونية. وهذان الظهوران هما المعبر بهما عند السادة بكمال الجلاء والاجتلاء. والظهور الثاني هو بذاته عند أهل الكشف والوجود، لا بأسمائه فقط كما يقول المتكلمون وعامة المفسرين. فإن ظهور الأسماء هو ظهور الذات، فإن الأسماء أمور معنوية اعتبارية لا قيام لها ولا ظهور بدون الذات المسمى بها. ولهذا زاد سيدنا كلمة «وما بطن» لأنه الظاهر، والظاهر لا يكون باطنًا، تأكيدًا معنويًا لمن يقول إنه ظاهر من وجه، باطن من وجه. قال سيدنا في هذا الكتاب:

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ... ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا
ولست أعبده إلا بصورته ... فهو الإلٰه

إلى آخره. وقال:

ولا تعرف ولا تركن إلى أحد ... فكل شيء تراه ذلك الله

وقال:

فما ترى عين ذي عين سوى عدم ... فصح أن الوجود المدرك الله

فمن أسمائه تعالى: الظاهر والباطن، والظاهر هو العماء، والباطن هو النفس الرحماني. والعماء عن النفس، فإن النفس لا صورة له كما هو في الشاهد، ولا يدرك إلا إذا تصور بصورة العماء، فهو عينه لا غيره، وإنما غايره بالصورة التي هي اعتبار محض والعماء عين العالم. فالباطن عين الظاهر، والظاهر عين الباطن.

قال هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: الأنوار شهادة، والحق نور. ولهذا يشهد ويرى من حيث تجليه في الصور. وقال في هذا الكتاب: إنما أخبرنا تعالى بأنه: الأول والآخر والظاهر والباطن، ليرشدنا إلى ترك التعب في طريق معرفته الذاتية، كأنه تعالى يقول، الذي تطلبونه من الباطن مثلًا هو عين ما تطلبونه من الظاهر. ومن ذلك فلم تصغ النفوس إلى هذا الإرشاد، بل بحثت في الأدلة وصارت كل شيء ظهر بها من صفات الحق ـ تعالى ـ تطلب خلافه، ولو أنها كانت وقفت مع ما ظهر لها من وجوه المعارف لعرفت الأمر على ما هو عليه، فكان طلبها لما غاب عنها هو حجابها. وقال في هذا الكتاب: فما عبد يعني، عابدًا، إلا مشهودًا ولا غائبًا، فإن أعلمه بتجليه في الصور للبصر حتى يميزه عبده أيضًا على الشهود البصري، ولا يكون ذلك إلا بعد أن يراه بعين بصيرته. فمن جمع بين البصيرة والبصر فقد كملت عبادته ظاهرًا وباطنًا، ومن قال بحلوله في الصور فهو جاهل بالأمرين جميعًا. بل الحق أن الحق عين الصور فلا يحويه ظرف ولا تغيبه صورة، وإنما غيبه الجهل به من الجاهل، فهو يراه ولا يعرفه أنه مطلوبه. إلى أن قال: وإنما لم يحدَّه ولم يقدره العارف به لأنه يراه جميع الصور، فمهما حدَّه بصورة عارضته صورة أخرى، فانخرم عليه الحد فلم ينحصر له الأمر لعدم إحاطته بالصور الكائنة وغير الكائنة، فلم يحط به علمًا. . . إلى أن قال: فإن قلت: فأنت من الصور قلنا وكذلك نقول إلَّا أن الصور وإن كانت عين المطلوب فإنها أحكام الممكنات في عين المطلوب، فلا يبالي بما ينسب إليها من الجهل والعلم وكل وصف. وقال في هذا الكتاب: للأبصار إدراك وللبصائر إدراك، وكلاهما محدث. فإن صحَّ أن يدرك العقل وهو محدث صح أو جاز أن يدرك بالبصر لأنه لا فضل لمحدث على محدث في الحدوث، وإذا اختلفت الاستعدادات فجائز على كل قابل للاستعدادات أن يقبل استعداد الذي قيل فيه إنه أدرك الحق بنظره الفكري. فإما أن ينفوا ذلك جملة واحدة وإما أن يجوزوه جملة واحدة. . . إلى أن قال: وأما الذي يزعم أنه يدرك عقلًا ولا يدركه بصرًا فمتلاعب لا علم له بالعقل ولا بالبصر ولا بالحقائق على ما هي عليه في أنفسها، كالمعتزلي فإن هذه رتبة من لا يعرف بين الأمور العادية والطبيعية لا ينبغي أن

يتكلم معه في شيء من العلوم، ولا سيما علوم الأذواق. وما شوق الله عباده إلى رؤيته بكلامه سدى، ولولا أن موسى ـ عليه السلام ـ فهم من الأمر إذ كلَّمه الله بارتفاع الوسائط ما جرأه على طلب الرؤية ما فعل. وقال في هذا الكتاب: إن الله هو الظاهر الذي تشهده العيون والباطن الذي تشهده العقول، فكما أنه ما ثَمّ في المعلومات غيب عن جملة واحدة، بل كل شيء له مشهود، كذلك ما هو غيب لخلقه لا في حال عدمهم ولا في حال وجودهم، بل هو مشهود لهم بنعت الظهور والبطون للبصائر والأبصار، غير أنه لا يلزم من الشهود العلم بأنه هو ذلك المطلوب إلا بإعلام الله وجعله العلم الضروري في نفس العبد أنه هو. إلى أن قال: وذلك الوجدان حق في نفسه مطابق لما هو الأمر عليه فيما يراه. وقال في هذا الكتاب: كلما جاز وقوعه في المنام والدار الآخرة جاز وقوعه وتعجيله لمن شاء في اليقظة والحياة.

قول سيّدنا ومولانا: **(ولكنه بطن)**. يقول العبد إن الحق ـ تعالى ـ ظاهر بذاته من غير إحاطة لمن أراد أن يظهر إليه ويعرفه به، وهم الذين اختصهم برحمته العارفون به، باطن بذاته عمن أراد أن يبطن عنهم، وهم الذين حجبهم بما ظهر به لغيرهم. لأن الرؤية والحجاب والظهور والبطون راجعات إلى إرادته واختصاصه من شاء بما شاء، فإذا ظهر لمرحوم عارف فهو ظاهر لنفسه، لأن ذلك العارف وجه من وجوهه. وإذا بطن عن أحد من الجاهلين المحرومين فهو باطن عن نفسه، لأن ذلك الجاهل مظهر من مظاهره الحجابية. فظهور الحق لأحد عين بطونه عن الآخر، وبطونه عن الآخر عين ظهوره للآخر، وهنا حارت القلوب وزلت العقول، فإنَّ العقل يحيل الجمع بين الضدين في وجه واحد في عين واحدة في آن واحد. قال العارف الكبير أبو سعيد الخراز: عرفت الله بجمعه بين الضدين، ثم تلا:

﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: الآية ٣].

يريد من وجه واحد. وقال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي ـ رضي الله عنه ـ: إن ظهور الأسماء هو في الحقيقة ظهور الذات لأنها أمور عدمية، والظهور وجودي، وبطون الذات هو عين ظهور الأسماء. فظهور الحق عين بطونه، وبطونه عين ظهوره من حيثيَّة واحدة من جميع الوجوه، فلا تقل أين الله؟ وأين العالم؟ فما ثَمَّ إلا الله المسمى بالعالم، وإياك ثم إياك أيها الناظر أن تتخيل حلولًا أو اتحادًا أو امتزاجًا أو غير ذلك من الموبقات، فما ثم إلَّا وجود واحد واعتبارات محضة وصور وهمية ظاهرة بالوجود حاكمة عليه محددة له مقدرة وجه آخر، ظهور الحق ـ تعالى ـ هو

بتعيناته المعينة له ومظاهرها المظهرة له، فإنها ما سميت تعينات إلَّا لتعينها إياه وإظهارها له وبطونه من حيث هويته المجردة عن كل تعين ومظهر إلٰهي أو كوني، أو من حيث كونه أحديّ العين في كل شيء من المتضادات والمتماثلات والمتخالفات. ولا يتميز مع أحديته في كل شيء.

قال هو سيّدنا ومولانا في هذا الكتاب: الحق ـ تعالى ـ معلوم لنا أنه في كل شيء عين كل شيء، ومجهول التمييز لما نشهده من اختلاف الصور، فما تقول في صورة هو هذا إلَّا وتحجبك صورة هو عينها، تقول فيها هو هذا، وتغيب عنك هويته بمغيب الصورة الذاهبة فلا تدري على ما تعتمد. اهـ.

وجه آخر: قال هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: حضرة الظهور له تعالى لأنه الظاهر لنفسه لا لخلقه، فلا يدركه سواه أصلًا، والذي تعطينا هذه الحضرة ظهور أحكام أسمائه الحسنى وظهور أحكام أعياننا في وجود الحق وهو من وراء ما ظهر، فلا أعياننا تدرك رؤية، ولا عين الحق تدرك رؤية، ولا أعيان أسمائه تدرك رؤية. ونحن لا نشك أنا قد رأينا أمرًا ما رؤية، وهو الذي تشهده الأبصار. فما ذلك إلا الأحكام التي لأعياننا ظهرت لنا في وجود الحق، فكان مظهرًا لها، فظهرت أعياننا فيه ظهور الصور في المرائي، ما هي عين الرائي لما فيها من حكم المجلى، ولا عين المجلى لما فيها مما يخالف حكم المجلى، وما ثم أمر ثالث من خارج يقع فيه الإدراك وقد وقع. فما هو هذا المدرك؟ ومن هو هذا المدرك؟ فمن العالم ومن الحق ومن الظاهر ومن المظهر؟ وقال هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: إن البطون مختص بنا كما يختص به الظهور، وإن كان له البطون، فليس هو باطن لنفسه ولا عن نفسه، كما أنه ليس ظاهرًا لنا. فالبطون الذي وصف نفسه به إنما هو في حقنا، لا يزال باطنًا عن إدراكنا إياه حسًّا ومعنى، فإنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

لأن محبته أنه يعرف أنه لا يعرف. فهذا حد معرفتنا به، إذ لو عرف لم يبطن وهو الباطن الذي لا يظهر. اهـ. . . يريد من حيث الهو، والحقيقة المجردة، فإنه قال في هذا الكتاب: الأسرار غيب ولها الهو، فلا يظهر الهو أبدًا. فالحق من حيث الهو لا يشهد وهويته حقيقته. قول سيدنا: **(وابطن)**. يقول العبد: يعني أنه تعالى مع ظهوره الذاتي الأحدي الجمعي وكونه عين كل شيء ومع كل شيء ومقومه ومظهره فقد أبطن بعض الموجودات وأخفاها عن بعض مع أحديتها واتحادها في الوجود الواحد الحق الواحد العين الذي لا يتجزأ ولا يتبعض. وهذا من أعجب ما يسمع

وأغرب ما يقال، الشيء يجهل عينه، وسبب ذلك الامتيازات الاعتبارية والتعينات العدمية. فإن غلبة حكم ما به الامتياز موجب للجهل والبعد، كما أن غلبة حكم ما به الاتحاد موجب للعلم والقرب.

قول سيّدنا: (**وأثبت له الاسم الأول وجود عين العبد، وقد كان ثبت وأثبت له الاسم الآخر تقدير الفناء والفقد، وقد كان قبل ذلك ثبت**). يقول العبد: هذان الاسمان وأمثالهما يسميها المتكلمون أسماء الإضافات والنسب، فأولية الحق عندهم وآخريته بالنسبة لكذا وبالإضافة إلى كذا، فهما من وجهين مختلفين كما قالوا في الظاهر والباطن. فالأولية والآخرية ليست عندهم إلا بالزمان، وذلك محال في حق الحق ـ تعالى ـ فإنه لا يدخل تحت الزمان. وأما سادات هذه الأمة ـ رضوان الله عليهم ـ فهو تعالى عندهم أول وآخر من جهة واحدة وحيثية متحدة. فالنبأ العظيم والشأن الخطر الجسيم في الأولية التي تجامع الآخرية، وآخريته التي تجامع أوليَّته، لا بالنسبة والإضافة ومن وجه دون وجه، فإن أسماءه تعالى كلها ما علمت إلا بالثناء عليه بها، ولا ثناء فيما يقوله غير الطائفة العلية في هذين الاسمين وأمثالهما ـ فليست أولية الحق وآخريته بالنسبة والإضافة كأولية المحدثات وآخريتها، إذ لو كانت أوليته بالنسبة والإضافة إلى الممكنات لكانت الممكنات ثانية له تعالى عن ذلك، فإن نسبة الحق ـ تعالى ـ إلى الموجودات العلمية والعينية نسبة واحدة ليس لشيء تقدم ولا تأخر بالنسبة إليه تعالى، فإنَّه عين وجود كل شيء. فأوليته عين آخريته وآخريته عين أوليته، أو لا أولية ولا آخرية، فكل أول هو وكل آخر هو. والآخر فإن المقدورات لا نهاية لها. قال هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: ليس معقولية لاسم الله بالأول والآخر كالعالم، فإن العالم يتعدد والحق واحد لا يتعدد. ولا يصح أن يكون أولًا لنا، فإن رتبته لا تناسب رتبتنا، ولو قبلت رتبتنا أوليته لاستحال علينا اسم الأولية. بل كان ينطلق علينا اسم الثاني لأوليته. ولسنا بثان له تعالى عن ذلك، فليس بأول لنا، فلهذا كان عين أوليته عين آخريته. وهذا المدرك عزيز المنال يتعذر تصوره على مَن لا أنسة له بالعلوم الإلـٰهية التي يعطيها التجلي والنظر الصحيح. فكما أن الممكن انتفت عنه الآخرية شرعًا من حيث الجملة إذ الجنة والإقامة فيها إلى غير نهاية كذلك الأولية بالنسبة إلى ترتيب الموجودات الزمانية معقولة موجودة. فالعالم بذلك الاعتبار الإلـٰهي لا يقال فيه أول ولا آخر وبالاعتبار الثاني هو أول وآخر بنسبتين مختلفتين بخلاف ذلك في إطلاقها على الحق. وقال سيدنا في غير هذا الكتاب: قد تسمى الحق ـ تعالى ـ أزلًا بالظاهر والباطن والأول والآخر، ولا يجوز حمله على محل النسب

والإضافات، وإنما ينبغي أن يحمل على أنه أمر ذاتي يوصف به على الوجه الذي يليق به ويعلمه سبحانه.

وقول سيّدنا: **وأثبت له الاسم الأول... الخ، وأثبت له الاسم الآخر... الخ.** لا يناقض ما قدمناه، وهو أن أوليته تعالى عين آخريته وآخريته عين أوليته وأنه أول وآخر من حيثية واحدة، فإن ظاهر كلام سيدنا هنا يعطي أنه أول وآخر بنسبتين من حيثيتين، بل ما ذكر هذا إلّا تأنيسًا للعقول المعقولة بعقال الظواهر، وهو حق وإن كان غيره أحق منه. كما أول الحق ـ تعالى ـ كلامه لعبده حيث لم يفهم مراده لما قال له: «**مرضت فلم تعدني وجعت فلم تطعمني**».

**فقال سيدنا:** إن وجود عين العبد في العدم لأن الأعيان أزلية قديمة هو المصحح المثبت لاسمه تعالى الأول، فضمير كان راجع إلى وجود عين العبد. فالمنسوب والمنسوب إليه قديمان، كما أن تقدير الفناء اللاحق للعبد صحّح وأثبت له تعالى اسم الآخر. وقد كان الفناء والفقد ثابتين للعبد في العلم الإلـٰهي قبل كونه وجلائه، فضمير «كان» عائد على الفناء والفقد. فالعالم منسوب ومضاف إلى حضرة الأسماء أزلًا وأبدًا حال ثبوته وحال وجوده وحال عدمه وفقده.اهـ. وسيدنا أمدنا الله ـ تعالى ـ بمدده ينحو هذا المنحى كثيرًا في هذا الكتاب وغيره، بل يذكر المذهب الباطل عنده فيظن الناظر أنه ذكره مذهبًا له، وهو إنما ذكره ليتوصل به إلى ما هو حق أو أحق منه. وقد نبّه على هذا في غير هذا الكتاب قال: (**مهما ذكرت شيئًا مما تأباه الحقائق فإنما أسوقه للتوصيل والتفهيم الجاري في العادة، وصاحب الحقيقة يعرف مرتبة الموضوعات ومعه أتكلم بالحقائق وإياه أخاطب. ومن نزل عن هذه الحقائق فإنه يجعل الكلام على ما استقر في عرف العادة الذي يتخيل فيه أنه حقيقة فيقبل كل واحد منهما المسألة، ولا يرمي بها، لكن من وجهين مختلفين وبينهما ما بين مفهوميهما**). فهذا ضابط عظيم الجدوى فلا تظن أن في كلام سيدنا تناقضًا أو تدافعًا أبدًا في كل ما تكلم به.

قول سيّدنا: (**فلولا العصر والمعاصر والجاهل والخابر ما حقق أحد معنى اسمه الأول والآخر والباطن والظاهر**). يقول العبد: العصر الزمان، وهو الامتداد المتوهم المنقسم إلى ماض وحال وآت، فالأول ما كان في الزمان المتقدم، والآخر ما كان بعده، والمعاصر هو الموافق في الدخول تحت حيطة العصر، وهو الأمانيات وليس ذلك إلا الأجسام العنصرية. وأما غيرها كالأرواح وكل موجود ممكن قائم بنفسه غير

متحيِّز فلا يدخل تحت حيطة الزمان ولا يحويه المكان. فلولا الزمان الذي توهم الخلق فيه أنه كالظرف للموجودات ما عرف أحد معنى الأول والآخر، وما كان من هذا النمط من الأسماء كالظاهر والباطن. قال: الباطن راجع إلى الاسم الأول، والظاهر راجع إلى الاسم الآخر، وكذلك لولا الجاهل والخابر، وهو العالم، ما عرف أحد معنى الجهل ونقصه، حتى نزَّهنا الحق ـ تعالى ـ عنه، ولا معنى العلم وكماله حتى وصفنا الحق ـ تعالى ـ به.

قال، هو سيّدنا ومولانا في غير هذا الكتاب: الأول والآخر أمر إضافي يوصل إلى العقل حقيقة ما، وذلك لو زال العالم لم يطلق على واجب الوجود الأول والآخر، فإذا زلت أنت لم يقل أول ولا آخر، إذ الوسط العاقد للأولية والآخرية ليس ثم، فلا أول ولا آخر وهكذا الظاهر والباطن. اهـ.

فإضافته العالم إلى الحق ـ تعالى ـ ومنسوبيته إليه ثابتة أزلًا حالة عدم العالم وفقدانه. قال هو سيدنا في هذا الكتاب ما معناه: إن الأسماء الإلـٰهية لم تزل ناظرة إلى العالم حال عدمه وثبوته.

قول سيّدنا: (**وإن كانت أسماؤه الحسنى على هذا الطريق الأسنى**). يقول العبد: إن جميع ما يسمي الله ـ تعالى ـ به ذاته من الأسماء ما حقق أحد معنى اسم منها إلا باعتبار العالم سواء في ذلك الأسماء التي يقال فيها أسماء إضافة كالأول والآخر، أو غيرها، فجميع أسماء الله الحسنى فيها رائحة اعتبار الغير لأنها لا تخلو من معنى زائد على دلالتها على المسمى بها، وإلا فلمن يسمى نفسه فيتميز عنه. فما عرف أحد معاني ما سمى به الحق ـ تعالى ـ نفسه إلَّا من وجود أمثال تلك المعاني في العالم، وإن كانت نسبتها إلى الحق ـ تعالى ـ مغايرة لنسبتها إلى العالم، فإن النسبة تتبع المنسوب إليه، بل كل أحد إنما عرف ما نسب الحق إلى نفسه من ذاته، فمن علمه عرف كيف يعلم الحق، ومن إرادته عرف كيف يريد الحق، ومن كلامه عرف كيف يقوم الكلام بنفس الحق، وهكذا سائر الأسماء. قال، هو سيدنا ومولانا في هذا الكتاب: وهل وصفته بصفة كمال إلا منك، وسلبت النقائص التي يجوز عليه عنه وإن كانت لم تقم به قط. وقال في هذا الكتاب: كل حقيقة تعقل للحق لا تعقل مجردة عن الخلق، فهي تطلب الخلق بذاتها، فلا بد من معقولية حق وخلق لأن تلك الحقيقة الإلـٰهية من المحال أن يكون لها تعلق أثري في ذات الحق، ومن المحال أن تبقى معطلة الحكم، لأن الحكم لها ذاتي فلا بدَّ من معقولية الخلق سواء اتصف بالوجود أو العدم. اهـ.

قول سيّدنا: **(ولكن بينها تباين في المنازل)**. يقول العبد: إن الأسماء الحسنى وإن اتحدت في الدلالة على العين الواحدة واشتركت في الإطلاق على الذات الأحدية فهي متمايزة المعاني والدلالات بما تضمنته جواهر ألفاظها، فكل اسم من الأسماء الإلـٰهية له اعتبارات، اعتبار من حيث الدلالة على الذات فقط. فهو بهذا الاعتبار عين الذات وعين جميع الأسماء من حيث الاشتراك في الدلالة على الذات، واعتبار من حيث المعنى الذي دلَّ عليه جوهر لفظه، فهو بهذا الاعتبار غير الذات وغير ما عداه من الأسماء، فالجاني هو عبد الحليم الذي لا يعالج بالعقوبة، فحال الجاني ولسانه يقول يا حليم. وليس هو عبد الكريم، وإنما عبد الكريم هو المحتاج إلى ما يسد حاجته التي هو محتاج إليها كانت ما كانت، فحال المحتاج ولسانه يقول يا كريم. وهكذا جميع الأسماء الإلـٰهية فإن معانيها تتبيَّن عند حلول النوازل بالعباد فيلجأ كل فقير إلى ما افتقر إليه من الأسماء، فيسأله فيما افتقر إليه فيعطيه حاجته، كأن كان ذلك الاسم. وكانت ما كانت تلك الحاجة النازلة بالعبد.

قول سيّدنا: **(وكل عبد له اسم هو ربه)**. يقول العبد: رب كل عبد هو مدبره، وهو الاسم الخاص بالعبد الطالب من الله إيجاد ذلك العبد. وقد يكون هذا الاسم المتوجه على إيجاد العبد من أسماء الذات الكلية، وقد يكون من جزئياتها، وقد يكون من أسماء الصفات الكلية في جزئياتها، وقد يكون من أسماء الأفعال الكلية، وقد يكون من جزئياتها. ومحال أن يكون جميع الأسماء الداخلة تحت حيطة الاسم الرب للعبد. فكل عبد له اسم خاص به هو ربه. ولا يعرف العبد إلـٰهه إلَّا بواسطة ذلك الاسم، ولا يكون إمداده من الحضرة الجامعة إلا بواسطته، ولا يعبد العبد إلـٰهه إلا من حيث هذا الاسم. فهذا الاسم في الحقيقة هو حقيقة العبد وقلبه، وذلك العبد هو مظهر ذلك الاسم وجسمه. قال العارف الجندي ـ تلميذ العارف القونوي ـ ربيب سيدنا ووارثه: العالم كله أعلاه وأسفله أمره وخلقه ظلمانيه ونورانيه مظاهر لأسماء إلـٰهية، فما من موجود عنها إلا والغالب على وجوده حكم بعض الأسماء على سائرها، فذلك البعض سيده، وإليه مستنده. والحق من حيث ذلك الاسم ربه ومعبوده، ومن حضرته فاض عليه وجوده، وهو عند التجلي مشهوده. وقال العارف الشعرانيُّ: لكل مخلوق ربٌّ، وهو الجزء المدبر فيه لا غير، فلذلك قررنا غير ما مرة أن الحق ـ تعالى ـ قد تعرف إلى كل مخلوق بوجه لا يشاركه فيه أحد غيره، فما أحاط به أحد من كل وجه ولا جهله أحد من كل وجه.

قول سيّدنا: (**فهو سبحانه العليم الذي علَّم وعلَّم**). يقول العبد: العليم صيغة مبالغة لعموم تعلقه وشموله وحيطته، علم كل شيء من علمه بذاته، لأن كل الأشياء شؤون ذاته المستهلكة فيها، فجميع معلوماته إنما يأخذها من ذاته، وليس العلم الحقيقي إلا لمن علم الأشياء بذاته من ذاته، وليس ذلك إلا الحق ـ تعالى ـ فلا علم إلَّا علمه، ولا عالم إلا هو، وكل من ينسب إليه العلم سواه تعالى فإنما معلمه الحق ـ تعالى ـ فإنه الذي علم وعلم كما قال: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العَلق: الآيتان ٤، ٥].

وقال: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: الآية ٦٥].

وقال: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٢].

بل ما علم عالم إلَّا به تعالى فإنه وجود كل عالم ولا أخذ عالم معلومًا إلَّا من علمه، فإن المعلومات كلها ثابتة في علمه، وهو تعالى يأخذ معلوماته من ذاته، وإن شئت قلت يأخذها من العدم فإنها مستجنة في الذات، لا عين لها في العلم ولا في العين في مرتبة الأحدية، ولكون كل من ينسب إليه العلم من المخلوقات بما هي نسبة مجازية نفى تعالى العلم عما عداه جملة واحدة في غير ما آية قال:

﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢١٦].

أي لا علم لكم من ذواتكم ولا بذواتكم مما ينسب إليكم. قول سيدنا: (**والحكيم الذي حكم وحكم**) يقول العبد: الحكيم هو الذي حكمته الحكمة فصرفته بمقتضاها، لا من علم الحكمة فقط. فالحكيم هو الذي يفعل بمقتضى الحكمة فيعطي كل شيء ما يستحقَّه وما هو مستعد له، وينزله منزلته فلا يرفعه عما يستحق ولا يضعه. واسم الحكيم قريب من المدبر، فإن المدبر ينظر في الأشياء قبل أن يبرزها إلى عالم الشهادة، فله التصرف في عالم الغيب. ولا يكون هذا على الكمال إلا للعالم بالأحوال والأشخاص والأزمان وما تقتضيه. وليس إلا الحق ـ تعالى ـ فإنه:

﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: الآية ٥٠].

قال هو سيّدنا ومولانا في هذا الكتاب: الحكيم من قامت به الحكمة، فكان الحكم لها به، كما كان الحكم له بها، فهو عينها وهي عينه، فالحكمة عين الحاكم عين المحكوم به عين المحكوم عليه. فالحكمة علم خاص وإن عمت، والفرق بينها وبين العلم أن الحكمة لها الجعل والعلم ليس كذلك، لأن العلم يتبع المعلوم،

والحكمة تحكم في الأمر أن يكون هكذا فيثبت الترتيب في أعيان الممكنات في حال ثبوتها بحكمة الحكم، لأنه ما من ممكن يضاف إلى ممكن إلا ويمكن إضافته إلى ممكن آخر لنفسه، لكن الحكمة اقتضت بحكمها أن ترتبه كما هو بزمانه وحاله في حال ثبوته. وهذا هو العلم الذي انفرد به الحق ـ تعالى ـ وجهل منه وظهر به الحكم في ترتيب أعيان الممكنات في حال ثبوتها قبل وجودها، فتعلق بها العلم الإلـٰهي بحسب ما رتبها الحكيم عليه. فالحكمة أفادت الممكن ما هو عليه من الترتيب الذي يجوز عليه خلافه، والترتيب أعطى العالم العلم بأن الأمر كذا هو... إلى أن قال: فالعارف عنده الحكيم، يتقدم العليم، والعامي يقدم العليم، ثم الحكيم، وقد ورد الأمران معًا. فالحكيم خصوص والعليم عموم، ولذلك ما كل عليم حكيم وكل حكيم عليم، ومن أفضاله وإحسانه على بعض خواص عبيده إعطاؤه الحكمة لهم فسموا حكماء علماء. وهو قول سيدنا: وحكم، أي جعل من اختصه حكيمًا تحكم عليه الحكمة ويحكم بها. قال ـ تعالى ـ امتنانًا على داود ـ عليه السلام ـ:

﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [صٓ: الآية ٢٠].

وفصل الخطاب من الحكمة فإن الإيجاز في موطنه وزمانه ومع أهله من الحكمة، كما أن الإسهاب في زمانه وموطنه ومع أهله من الحكمة، فما اقتضت الحكمة أن يبديه مفصلًا أبداه مفصلًا، وما اقتضت الحكمة أن يبديه مجملًا أبداه مجملًا، وما اقتضت الحكمة أن يبديه محكمًا أبداه محكمًا أو متشابهًا، فمتشابهًا. قال تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٦٩]. ومن منع الحكمة فقد منع خيرًا كثيرًا.

قول سيّدنا: **(والقاهر الذي قهر وأقهر)**. يقول العبد: القاهر من أسمائه تعالى، قال: وهو القاهر والقاهر الغالب، وهو تعالى القاهر القهار بالذات. وقد يتجلّى في بعض مخلوقاته بهذا الاسم فيصير ذلك المظهر قاهرًا لظهور القهر في صورته. وهو معنى قول سيدنا: **(وأقهر)**. أي صيَّر بعض مظاهره قاهرًا، يقال أقهر هو صار إلى حال يقهر فيها. والظهور بهذا الاسم خطر جدًا إلا لمعصوم أو محفوظ، فإن المعصوم إنما يقهر بالله من نازع أمر الله لا بنفسه، وكذلك المحفوظ. قال سيدنا في هذا الكتاب: أكبر العلماء من لا يكون له هذا الاسم، يعني عبد القاهر ولا عبد القهار. وهو العارف المكمل المعتنى به، بل هو المعصوم وما تجلّى له الحق بحمد الله من نفسي في هذا الاسم وإنما رأيته من مرآة غيري لأن الله عصمني منه في حال الاختيار والاضطرار فلم أنازع أحدًا قط. اهـ.

قول سيّدنا: **(والقادر الذي قدر وكسب ولم يقدر)**. يقول العبد: من أسمائه تعالى القادر والقدير والمقتدر، فهو القادر المطلق الذي لا يعجز عما يريد ولا يستحيل عليه فعل ما يريده، فمما يقول النظار هذا مستحيل عقلًا أو عادة، كالجمع بين الضدين والنقيضين كما قال تعالى:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ [آل عمران: الآية ١٦٩]. وسؤال وفاكهة الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة.

**قال سيدنا** في هذه المقدمة: فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلًا قد لا يستحيل نسبة إلـٰهية، فهو تعالى القادر على الإطلاق ولا قادر سواه، ومع هذه القدرة المطلقة كسب العبد أي جعله كاسبًا طالبًا لما يريده فيوجده له الاقتدار الإلـٰهي قال:

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨٦].

وليس مراد سيدنا بالكسب هنا كسب الأشاعرة فإنه لا يقول به بل يذمه، وإنما هو رفع الجبر ظاهرًا عن العبد فقط، ولم يقدر ويضيق تعالى على العبد بأن يجعله مضطرًا مجبورًا في أفعاله دائمًا في الظاهر، بل جعله ظاهرًا كاسبًا طالبًا مختارًا لا مجبورًا. إذ المجبور هو الذي يفعل ما يفعل كارهًا له، وليس العبد في جميع أفعاله كذلك، فهذا الكسب رحمة من الله بعبده. فإن العبد إذا علم أنه مجبور ملجأ في فعل واحد من أفعاله ضاقت عليه الأرض بما رحبت، فكيف لو علم أنه مجبور فستر الجبر الباطن بالكسب الظاهر رحمة عظمى، والفعل الصادر من العبد له ثلاث اعتبارات: اعتباره في الحس، فهو كاسب مريد مختار. واعتباره باطنًا فهو لا كسب له ولا اختيار، واعتباره من حيث عينه الثابتة، فلا يقال مجبور ولا مختار كاسب، فإن كل ما يصدر عنه من الأفعال هو استعداده واستعداده هو ذاته، فلا يظهر الموجد تعالى عليه إلا استعداده.

قول سيّدنا: **(الباقي الذي لم تقم به صفة البقاء)**. يقول العبد: معنى البقاء هو استمرار الوجود إلى غير نهاية، أو هو سلب العدم اللاحق للوجود، وعند بعض الأشاعرة: هو صفة ثبوتية كسائر صفات المعاني عندهم. وعند بعضهم، هو صفة نفسية. ولذا ردَّ عليهم سيدنا بقوله: لم تقم به صفة البقاء. وسيأتي في المسائل زيادة إيضاح.

قول سيّدنا: (**المقدس عند المشاهدة عن المواجهة والتلقاء**). يقول العبد المشاهد لغة، رؤية. وقد فرق بينهما سيدنا في هذا الكتاب اصطلاحًا له. والمواجهة مقابلة الوجه بالوجه، وهو هنا كناية عن تحقيق المشاهدة والرؤية. والتلقاء اسم من لقيه كرضيه، والمشاهدة لا تستلزم العلم بالمشهود، فقد يشاهد ولا يعرفه. فإن جميع المخلوقات تشهد الحق ـ تعالى ـ في تجليه في الصور، ولا يعرفه إلّا الخاصة منهم، كما أن العلم لا يستلزم المشاهدة وتتفاضل المشاهدة بتفاضل الاستعدادات. والمشاهدة في اصطلاح الفرقة العلية ـ قال بعضهم ـ: هي شهود العين بلا أين. وقال بعضهم: هي ظهور معبود ووجود بلا حدود. وقال بعضهم: هي ثلاثة مشاهدة بالحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق، وهي رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق، وهي حقيقة اليقين بلا شك ولا ارتياب.

**وقال سيدنا** في هذا الكتاب. قالت الطائفة: هي المشاهدة تطلق بآزاء ثلاثة معانٍ، منها: مشاهدة الحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومنها: مشاهدة الخلق في الحق، وهي رؤية الحق في الأشياء، ومنها: مشاهدة الحق بلا خلق، وهي حقيقة اليقين بلا شك ولا ارتياب. وهذا المعنى الأخير هو الذي عناه سيدنا فلا يحس بغيره ولا بنفسه، فإذا رجع إلى عالم الحس وجد أثر المشاهدة، وهو المسمى بالشاهد عند الطائفة العلية، فإذا لم تترك فيه الغيبة أثرًا ولا وجد علمًا فتلك النومة لا المشاهدة، فإن المشاهدة والنومة يشتركان في الغيبة وعدم الإحساس.

قول سيّدنا: (**العبد في ذلك الموطن الأنزه لاحق بالتنزيه لا أنه سبحانه في ذلك المقام الأنوه يلحقه التشبيه فتزول من العبد في تلك الحضرة الجهات وينعدم عند قيام النظرة به من الالتفات**). يقول العبد: الحق ـ تعالى ـ إذا اختص عبدًا من عبيده برحمته ومنَّ عليه بمشاهدته، لا يلحقه تعالى في ذلك نقص ولا يطرأ عليه شيء من سمات الحدوث، فهو مقدس عن تأثير شيء فيه تعالى حال مشاهدة عبده إياه، كما هو مقدس أزلًا وأبدًا. وإنما التأثير يحصل في العبد المشاهد فيتقدس ويتطهر ويتنزه ويتجوهر، يلحقه الحق ـ تعالى ـ بمشهود وفي التسمية بالأسماء الحسنى في ذلك الموقف الأسنى. بل يكون عين الاسم حيث ينعدم من الرسم، بل هو المسمى في ذلك المشهد الأسمى، فإذا قال المشاهد عند رجوعه إلى فرقه قيل لي وقلت أو نحو ذلك فإنما هو كحديث النفس مع ذاتها فيه المتكلمة والسامعة والمجيبة. وليس الحق

ـ تعالى ـ في ذلك المقام الأنوه الأشرف بالذي يلحقه التشبيه فتحصره الجهات وتحده الأمكنة وتقيده البصائر أو الأبصار، وإنما العبد يكتسب نعوت الربِّ فتزول من العبد المشاهد الجهات الست وتنطمس منه الحواس وينعدم في حقه الزمان والمكان فلا يدخل تحت كمٍّ ولا كيف، فينعدم منه الالتفات إلى غيره عند قيام النظرة والمشاهدة به، إذ لا غير هنالك، فهو تعالى الناظر والمنظور إليه والشاهد والمشهود والمتجلِّي والمتجلَّى له من حيث التقييد العبدي، فلا يرى الحق إلا الحق، إذ لا يراه منا إلا الوجه الذي له فينا، وهو الباقي إذا هلك كل شيء، فأين العبد وأين الرب. لأن حال المشاهدة حال فناء، فإذا ذهب العبد ذهب الرب. أعني الاسم الرب، فذهاب المربوب ذهاب الرب، فإنهما متضايفان لا يبقى أحدهما بدون الآخر. قال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي[١]: إذا أراد الحق ـ سبحانه ـ أن يتجلَّى على عبده[٢] [باسم أو صفة] فإنه يفني العبد فناء يعدمه عن نفسه ويسلبه[٣] وجوده، فإذا طمس[٤] النور العبدي وفنى الروح الخلقي أقام الحق ـ سبحانه ـ في الهيكل العبدي من غير حلول من ذاته لطيفة غير منفصلة منه[٥] ولا متصلة بالعبد عوضًا عما سلبه منه. لأن تجليه على عباده من باب الفضل والجود، فلو أفناهم ولم يجعل لهم عوضًا عنهم لكان ذلك من باب النقمة، وحاشاه من ذلك. وتلك اللطيفة هي المسماة بروح القدس، فإذا أقام الحق لطيفة من ذاته عوضًا عن العبد كان التجلِّي على تلك اللطيفة، فما تجلَّى إلا على نفسه. لكنا نسمي تلك اللطيفة الإلـٰهية غيرًا[٦] باعتبار أنها عوضًا عن العبد. وإلا فلا عبدٌ ولا ربٌّ، إذ بانتفاء المربوب ينتفي اسم الرب، فما ثم إلا الله الواحد الأحد[٧] أم يريد أن مقام المشاهدة يفني كل شيء مخلوق من العبد ولا يبقى إلا الاسم الذي هو روح روحه، وهو المسمى بالوجه الخاص، فتمتد إليه رقيقة ذاتية،

---

(١) في كتابه: «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» الباب الرابع عشر: في تجلّي الصفات، ص ٦٧ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) أن يتجلى على عبده [باسم أو صفة] (الإنسان الكامل ص ٦٧ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت).

(٣) ويسلبه [عن] وجوده [نفس المرجع السابق).

(٤) بالأصل (طلب) وفي الإنسان الكامل [طمس] وهو الصحيح (نفس المرجع السابق).

(٥) في نص الإنسان الكامل [عنه] (نفس المرجع السابق).

(٦) في نص الإنسان الكامل [عبدًا] وهو الأصح (نفس المرجع السابق).

(٧) إلى هنا ينتهي كلام الجيلي كما في كتابه (الإنسان الكامل) نفس المرجع السابق.

وهي التي سماها باللطيفة الذاتية، وهي بمثابة الصورة في المرآة الناشئة عن المتوجه على المرآة:

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: الآية ٦٠].

فيكون التجلِّي على تلك الصورة المثالية التي هي المتوجه المتجلِّي على المرآة بالحقيقة.

قول سيّدنا: (**أحمد حمد من علم أنه سبحانه علا في صفاته وعلا**). يقول العبد: الحمد، وإن كان حقيقة واحدة، فإنه يختلف في الكيف باختلاف المصادر. فليس حمد الله نفسه بنفسه كحمد خاصَّة الخاصَّة من الرسل والأنبياء له، ولا حمد خاصة الخاصة، كحمد الخاصة من الأولياء له، ولا حمد الخاصة كحمد العامة. فإن الحمد يتبع العلم بالمحمود، والمحمود عليه. ولما كان عين العلم بالله عين الجهل به كان أعلا المحامد حمد السيد الكامل أعلم العلماء بالله ـ ﷺ ـ «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»(١) وقوله: (لا أحصي ثناء عليك)، لا أبلغ كل ما فيك. وإنما عبر سيدنا بالعلو في الصفات لأن العلو من النسب والإضافات، فهو يقبل التنزل، فتنزل الحق ـ تعالى ـ من علوه في صفاته إلى عقول مخلوقاته تمثيلًا وتشبيهًا. فعرف كل واحد منها على حسب استعداده واستطاعته وقبوله، كما تختلف الإدراكات للشيء البعيد مسافة. ولولا أنه تعالى وصف لنا نفسه بما نعلمه من صفاتنا ما عرفنا ذلك ولا تعقلناه. ومع ذلك فلا اشتراك بين صفات الحق وصفات الخلق إلا في الاسم فقط، فإن صفاته تعالى أعلا من أن تتوهم، وأجل مما تتخيل وتتوسم، وعلا سبحانه بعض عبيده ممن اصطنعه لنفسه واختصه برحمته، فجعل صفاته عالية بالفعل لا بالقوة، لأن جميع صفات العباد عالية من حيث أنها صفات الحق، ولكنها لما ظهرت في مراتب التقييد تقيدت فلحقها النقص. فإن الله خلق آدم على صورته وكل أولاده على هذه الصورة بالقوة، فمن رحمه الله جعله على هذه الصورة بالفعل، فيتجلَّى بكل وصف إلٰهي ونعت رحماني، لأن الإنسان الكامل له الاتصاف بصفات الإلٰه اتصافًا أصليًا حكميًا قطعيًا، فيجمع المتضادات ويعم البياض والسواد. قال سيدنا في هذا الكتاب: لا بد من الخليفة أن يظهر بكل صورة يظهر بها من استخلفه، فلا بد من إحاطة الخليفة جميع الأسماء والصفات الإلٰهية التي يطلبها العالم.

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

قول سيّدنا: **(وجل في ذاته وجلا)**. يقول العبد: جلَّ من الجلال، وهو حضرة القهر والهيبة، وهو الذي منع جميع المخلوقات من معرفة الذات، وهو معنى يرجع منه إليه تعالى، كما أن الجمال معنى يرجع منه البناء، وكل مَن تكلم في الجلال من العارفين إنما ذلك في جلال الجمال، وأما الجلال المطلق فلا كلام لأحد فيه أصلًا. قال سيدنا في هذا الكتاب: إن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال، وأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود، انفرد الحق به، وهو الحضرة التي يرى الحق فيها نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا مدخل فيه لأحطنا علمًا بالله وبما عنده، وهذا محال.اهـ. وجل تعالى من اصطفاه من عباده فجعله جليلًا، أي كساه حلة الجلال، فجهل ولم يعرف. لأن الكامل ليست له هوية منفردة عن الهوية المطلقة لخلعة التقييد ولبسه الإطلاق، أو يكون المعنى بذلك الحقيقة الإنسانية من حيث هي. فإن الإنسان لا يعلم من حيث صورته الحقيقية، لأنها صورة الحق، والحق لا يعلم، فحقيقة الإنسان لا تعلم.

قول سيّدنا: **(وإن حجاب العزة دون سبحاته مسدل)**. يقول العبد: حجاب العزة هو التعين الأول المسمى بالحقيقة المحمدية وبالعماء والروح الكل والإنسان الكامل والثوب والرداء وغير ذلك من الأسماء الكثيرة، تعددت أسماؤه لتعدد وجوهه واعتباراته، وسبحات الوجه الأنوار الذاتية التي لو كشفها سبحانه لأحرقت كل ما أدركه بصره من خلقه. فحجاب العزة مسدل مرسل دون الذات لا يرتفع دنيا ولا أخرى، ولا يتجاوزه نبيٌّ مرسل ولا ملك مقرب، فهو كالصورة الظاهرة في المرآة. فالصورة دائمًا حجاب تحجب النظر إلى المرآة. قال سيدنا في غير هذا الكتاب: كل الخلق واقف دون حجاب العزة الأحمى، فعند هذا الحجاب تنتهي علوم العالمين ومعرفة العارفين، ولا يصح لأحد أن يتعدى هذا الحجاب ولو كان من أكابر الأحباب.

قول سيّدنا: **(وباب الوقوف على معرفة ذاته مقفل)**. يقول العبد: للحق ـ تعالى ـ مرتبتان: مرتبة ذات، وهي مرتبة الإطلاق، ومرتبة صفات، وهي مرتبة التقييد. فالذات هي الهوية والغيب المطلق الذي لا يصح أن يعلم ولا أن يجهل، لأن ما لا يرد عليه العلم لا يرد عليه الجهل، فالذات لا كلام لأحد فيها بعبارة ولا إشارة. وجميع من تكلم في الإلٰهيات من صوفي وعارف ومحقِّق إنما كلامه في مرتبة الصفات، وهي مرتبة الألوهية، وإن جهل المتكلمون وتوهموا أنهم يتكلمون في الذات فذلك لجهلهم بالفرق بين الذات والمرتبة. فإن مرتبة الألوهية هي مرتبة التقييد،

ومنها تنزلت الشرائع وأرسلت الرسل، وهي المأمور بطلب العلم بها. وأما الذات المطلقة فقد نهينا عن التفكر فيها. قال سيدنا في هذا الكتاب: الذات مجهولة فما هي علية ولا معلولة، ولا هي للدليل مدلولة، فإن من شأن وجه الدليل أن يربط الدليل بالمدلول، والذات لا ترتبط، كما لا تختلط. وقال في هذا الكتاب: المراد بتوحيد الله الذي أمرنا بالعلم به أنه توحيد الألوهية له، قال تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محَمَّد: الآية ١٩].

ولم يقل فاعلم أنه لا تنقسم ذاته ولا أنه ليس بمركب ولا أنه مركب من شيء ولا أنه جسم ولا أنه ليس بجسم بل قال في صفته أنه:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

لما لم يتعرض الحق سبحانه إلى تعريف عباده بما خاضوا فيه بعقولهم ولا أمرهم الله في كتابه بالنظر الفكري إلَّا ليستدلوا بذلك على أنه إلٰه واحد... إلى أن قال: فزادوا في النظر وخرجوا عن المقصود الذي كلفوه فأثبتوا له صفات لم يثبتها لنفسه. ونفت عنه طائفة أخرى تلك الصفات ولم ينفها عن نفسه. ثم أخذوا يتكلمون في ذاته، وقد نهاهم الشرع عن التفكر في ذاته، فانضاف إلى فضولهم عصيان الشرع بالخوض فيما نهوا عنه، فمن قائل هو جسم، ومن قائل ليس بجسم، ومن قائل هو جوهر، ومن قائل ليس بجوهر، ومن قائل هو في جهة ومن قائل ليس في جهة، وما أمر الله أحدًا من خلقه بالخوض في ذلك جملة واحدة، لا النافي ولا المثبت. ولو سئلوا عن تحقيق ذات واحدة من العالم ما عرفوها ولو قيل لهذا الخائض: كيف تدبر نفسك بدنك؟ وهل هي داخلة فيه أو خارجة عنه أو لا داخلة ولا خارجة؟ وانظر بعقلك في ذلك، وهل هذا الزائد الذي يتحرك به هذا الجسم الحيواني ويبصر ويسمع ويتخيل ويتفكر لماذا يرجع؟ هل لواحد أو لكثيرين، وهل يرجع إلى عرض أو إلى جوهر أو إلى جسم؟ وتطلبه بالأدلة العقلية على ذلك دون الشرعية ما وجد لذلك دليلًا عقليًا أبدًا. وقال في هذا الكتاب: قد نهانا الشارع أن نتفكر في ذات الله وما منعنا من الكلام في توحيد الله، بل أمر بذلك فقال:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [محَمَّد: الآية ١٩].

وهو هنا ما يخط عن نظر في توحيد الإلـه من طلب ماهيته وحقيقته، وهو معرفة ذاته التي لا تعرف وحجر التفكر فيها لعظيم قدرها وعدم المناسبة بينها وبين ما

يتوهم أن يكون دليلًا عليها فلا يتصورها وهمٌ ولا يقيدها عقلٌ بل لها الجلال والتعظيم، بل لا يجوز أن تطلب بما كان طلب فرعون. وقال في هذا الكتاب: إن المراد بمعرفتنا له بالآثار، وأما الذات فلا تعلم أبدًا بعلم سابق، وإنما تعلم من طريق الكشف لبعض المختصين علمًا لا يصح التعبير عنه أبدًا. وقال في هذا الكتاب: العلم بالذات عندهم ممنوع لا يعلم بدليل ولا برهان لا يأخذه حدٌّ. ومعرفتنا به إنما هي علمنا بأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

وأما الماهية فلا يمكن لنا علمها قطعًا.اهـ. ولهذا حذر تعالى عباده من طلب معرفة نفسه وذاته فقال: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٢٨].

رحمة بخلقه، فإنه طلب ما لا يمكن حصوله.

قول سيّدنا: (**إن خاطب عبيده فهو المسمع السميع**). يقول العبد: لما كانت حقائق الممكنات المسماة بالأعيان الثابتة ما برحت معلومة، ما شمت رائحة من الوجود، الذي يقال فيه وجود خارجي، كان كل ما يقع عليه إدراك بأي مدرك كان إنما هو الوجود الحق ظاهرًا بأحوال الممكنات ونعوتها وصفاتها، وهي كلها أمور اعتبارية، كالنسب والإضافات عند المتكلمين. ولذا قال السادة بوحدة الوجود، كشفًا وعقلًا. وهو حقيقة واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ ولا تتبعض. وما لا وجود له لا شيء له من توابع الوجود من كلام وسمع وبصر وقدرة وعلم وغير ذلك. فلا جرم كان الحق ـ تعالى ـ إذا خاطب من مرتبة إطلاقه عبده في مرتبة تقييده بالأحوال والتعينات العبدية الإمكانية، كان تعالى المسمِع المخاطِب المتكلِّم (**اسم فاعل**)، وكان السميع المخاطَب المكلَّم (**اسم مفعول**)، لظهوره بالمرتبتين الربية والعبدية. قال سيدنا في هذا الكتاب: جميع ما ينسب إلى هذه الآلات، يعني اللسان والسمع والبصر واليد والرجل، من القوى ما هي سوى هوية الحق. إذ يستحيل ذلك، فالآلات ومحلها أحكام أعيان الممكنات في عين الوجود الحق، وهو لها كالروح للصورة التي لا يمسك عليها ذلك النظام إلا هو، ولا تدرك تلك الصورة شيئًا إلَّا به. وقال في هذا الكتاب: فلا يشهد، يعني العارف، ظاهرًا ولا باطنًا إلَّا حقًّا، فلا يبقى له في ذاته اعتراض في فعل من الأفعال إلَّا بلسان حق لإقامة أدب، فالمتكلم والمكلم عين واحدة في صورتين بإضافتين.

قول سيّدنا: (**وإن فعل ما أمر بفعله فهو المطاع المطيع**). يقول العبد: لما كان الوجود واحدًا، وهو الوجود الحق، كان الفعل ليس إلَّا له، فهو الآمر في مرتبة الإلـه

الرب، وهو المأمور في مرتبة المألوه العبد، من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج ولا غير ذلك. قال سيدنا في هذا الكتاب: أوقفني الحق بكشف بصري على خلقه المخلوق الأول الذي لم يتقدمه مخلوق، إذ لم يكن إلّا الله. وقال لي: هل هنا أمر يورث التلبيس والحيرة؟ قلت: لا قال لي: هكذا جميع ما تراه من المحدثات ما لا حدَّ فيه أثر ولا شيء من الخلق، فأنا الذي أخلق الأشياء عند الأسباب، لا الأسباب، فتتكون عن أمري، خلقت النفخ في عيسى، وخلقت التكوين في الطائر، فقلت له: فنفسك إذًا خاطبت في قولك: افعل ولا تفعل. قال لي: إذا طالعتك لأمر فالزم الأدب، فإنَّ الحضرة لا تحتمل المحاققة. فقلت له: وهذا عين ما كنا فيه، ومن يحاقق ومن يتأدب، وأنت خالق الأدب والمحاققة. فإن خلقت المحاققة فلا بد من حكمها، وإن خلقت الأدب فلا بدَّ من حكمه. قال: هو ذلك فاستمع إذا قرىء القرآن وانصت. قلت: ذلك لك، اخلق السمع حتى أسمع واخلق الإنصات حتى أنصت وما يخاطبك الآن إلّا ما خلقت. فقال لي: ما أخلق إلا ما علمت وما علمت إلا ما هو المعلوم عليه فلِلَّه الحجة البالغة.

قول سيّدنا: (**ولما حيرتني هذه الحقيقة أنشدت على حكم الطريقة للخليقة**).
يقول العبد: هذه الحيرة حيرة علم ما هي حيرة جهل كحيرة المتكلمين الذين يتقلبون دائمًا بين الدليل والشبهة، بينما يكون الأمر عندهم دليلًا يصير شبهة. وحق للعارفين أن يحتاروا فإن الأمر حيرة في أصله دنيا وآخرة. والعبد مأمور قطعًا، وهو لا فعل له قطعًا عند أهل الكشف والوجود، وعند أهل السنة والجماعة. والآمر الحق لا يأمر نفسه قطعًا، والتكليف بالفعل والكف وارد من حكيم عليم، فلا بدَّ من تأثير معقول ونسبته للعبد في الفعل، وإن كان الفعل لله. قال العارف صدر الدين ربيب سيدنا: (**التكليف لا يكون إلا على من له الاقتدار على ما كلف به. لأنه أمر بأفعال وإمساك النفس عن ارتكاب ما نهى عنه والأفعال منتفية عن المخلوق بقوله تعالى**:

﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: الآية ٩٦].

**والشيء لا يكلف نفسه. ثم لا يخفى أن الحق خاطب عباده وأمرهم ونهاهم، فلا بدَّ من محل يقبل الخطاب، فأثبت الأفعال للمخلوق من هذا الوجه بما يقتضي قابليته. فنفى من وجه وأثبت من وجه. والنفي والإثبات متقابلان، فرماه في الحيرة. فدرجات علوم العلماء بالله تدور على مركز الحيرة**).اهـ والحقيقة في هذا المحل حقيقة الآمر والمأمور والرب والعبد والقادر والعاجز فإنه قد اشتبه هذا بهذا. كذا

**قول سيدنا:**

الـرب حـق والـعـبـد حـق يا ليت شعري من المكلف
إن قـيـل عـبـد فـذاك مـيـت أو قـيـل ربٌ أنَّـى يـكـلـف

يقول العبد: الربُ حقٌ ثابتٌ مطلق في ألوهيته وقدمه واجب الوجود لذاته. والعبد حقٌ ثابت مقيد في عبوديته وحدوثه واجب الوجود بغيره. وقد اتصف هذا العبد الحادث بالوجود، والوجود واحد قديم لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتعدد. إذ لا يخلو هذا الوجود الذي استفاده الحادث ووصف به من أن يكون معدومًا ووجد، أو معدومًا لا يصح أن يكون معدومًا ووجد، لأن الوجود لا يكون عدمًا ولا موجودًا، وإن كان عدمًا فلا فرق بينه وبين العين الموصوفة به. فإن الوجود من حيث ما هو معدوم محتاج إلى وجوده فيتسلسل وهو محال وعليه فالوجود واحد قديم في الرب حادث الظهور عند العبد، ولا يقدح ذلك في قدمه، فإن حدوث الشيء عندنا لا يدل على أنه لم يكن له وجود قبل حدوثه عندنا فهو كقوله:

﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ٥].

والذكر كلامه تعالى القديم، وحدوثه بالنسبة إلى المنزل عليهم لا عينه. يا ليت شعري؛ أي ليتني أشعر، والشعور علم إجمالي من المكلف، فإنه لما ثبت أنه تعالى الظاهر وأن الوجود له وإن كل ما يقع عليه إدراك من الصور والأشكال والأعراض إنما هي أحوال ونعوت واستعدادات الأعيان الثابتة في العدم والصور والأحوال أمور عدمية لا قيام لها إلا بالوجود، فالمسمى بالعبد إذًا عبارة عن ظهور الوجود الحق بأحوال الممكنات العدمية. وهذا التركيب المعنوي أصل كل تركيب في العالم، فهل المخاطب المأمور بالتكاليف الوجود الحق أو أحوال الممكنات التي هي أعراض، والمقوم لها الوجود الحق. فإن قيل المخاطب المأمور المكلف عبد فهو ميت عاجز لا قدرة له على فعل ولا ترك، وإن قيل المأمور المكلف ربٌ فهو تناقض فإن كونه ربًا يقتضي أن يكون آمرًا لعبده مكلِّفًا (اسم فاعل) فأنَّى يكلِّف نفسه فلا يصح أن يكلف نفسه من حيث هو هو لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين. والمخلص من هذا أن الحق ـ تعالى ـ له مرتبتان: مرتبة إطلاق وغيب، وهي مرتبة اللاتعين واللاظهور. ومرتبة تقييد وتعين بالمظاهر الأسمائية والروحانية والصور الخيالية والجسمية من غير حلول ولا شيء غير ذلك. كما لم تحل المعاني في الألفاظ وإن دلت عليها وهو هو في المرتبتين، فإن المطلق عين المقيد، والتعين والتقيد والظهور أمور اعتبارية لا

وجود لها في أعيانها، فانحجب المقيد من حيث تقييده عن نفسه من حيث اطلاقه فأراد المطلق رفع الحجاب عن المقيد، فرتب هذه التكاليف الشرعية أدوية وأسباب لرفع الحجاب فهو المكلِّف (اسم فاعل) من حيثيَّته وجهته، وهي حيثية إطلاقه وربوبيته، وهو المكلَّف (اسم مفعول) من حيثيَّته وجهته وهي حيثيَّة تقيده وظهوره باسم العبد وتقيده بأحواله ونعوته. ومع هذا فالربُّ ربٌّ سيد آمر قاهر مكلف. والعبد عبدٌ مربوب مأمور مكلف.

قال سيّدنا في هذا الكتاب: (**ليس ثَمَّ قدرة حادثة أصلًا يكون عنها فعل في شيء، وإنما وقع التكليف والخطاب من اسم إلـٰهي على اسم إلـٰهي في محل عبد كياني. فيسمى ذلك العبد مكلفًا، وذلك الخطاب تكليفًا. وقال في هذا الكتاب: فاعلم من تقع عليه العين وما هي عليه العين، وما تسمعه الأذن وما هي الأذن، وما يصوت به اللسان وما هو الصوت، وما تلمسه الجوارح وما هي الجارحة، وما يذوق طعمه الحنك وما هو الحنك، وما يشمه الأنف وما هو الأنف، وما يدركه العقل وما هو العقل، وما هو السمع والبصر والشم والطعم واللمس والحس، وما هو المتخيل والخيال المتخيل، وما هو المتفكر والفكر والمتفكر فيه، وما هو المصوِّر والمصوَّر والصورة والذاكر والذكر والمذكور والواهم والتوهُّم والمتوهَّم، والحافظ والحفظ والمحفوظ، وما هو المعقول، فما يحصل لك إلا علم بأعراض ونسب وإضافات في عين واحدة، هي الواحدة والكثيرة، وعليها تنطلق الأسماء كلها بحسب ما أحدث الله فيها بما ذكرناه. وفيها يظهر الجوهر الصوري والعرض والزمان والمكان. وهذه أمهات الوجود ليس غيرها**).اهـ. وقال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي: الحق سبحانه لما نزل من أوج إطلاقه إلى حضيض التقيد متعينًا بحقائق السلسلة لابسًا لصورها صورة فوق صورة حتى بلغ إلى غاية التنزيل، التي هي حقيقة الإنسان، انحجب عن نفسه من حيث التقيد عن نفسه من حيث الإطلاق، فاشتقاق إلى نفسه وأراد رفع الحجب عن حضرة قدسه حتى يتحد المطلق بالمقيد، كما كان أول مرة، فأوحى إلى نفسه من حيث تقيد بكيفية رفع الحجب. فأول ما أمر نفسه بالتوحيد الصِّرف، لأنه البداية في التنزيل. فينبغي أن يكون هو البداية في الترقي، ثم أمر نفسه بأنواع من الأعمال والأقوال الواقعة على طبق تنزلاته ونشأته في كل مرتبة، وأمر نفسه بالترقي فيها. فكل عمل أو قول إذا ارتقى إليه فقد ارتقى إلى ما يطابقه من نشأته. وهكذا حتى يصل إلى آخرها، في الترقي وأولها في التنزل وهو العقل الأول.

قول سيّدنا: (**فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه وينصف نفسه فيما تعين عليه من واجب حقه**). يقول العبد: حيث ثبت أنه لا وجود إلا الله، ولا فاعل سواه، وأن الصور الحادثة إنما هي صور أسمائه، والأسماء نسب لا تقوم بنفسها، وأن التكليف من اسم الإلـٰهي على اسم إلـٰهي في صورة حادثة، فهو تعالى يطيع نفسه إذا شاء بصورة خلقية عبدية، أو يعصي إذا شاء كذلك. والحذر الحذر من توهم حلول أو اتحاد أو امتزاج، أو أن العبد يصير ربًا، أو الرب يصير عبدًا، فالطائفة العلية برية من هذا كله. قال سيدنا في هذا الكتاب: وكما تعلم عقلًا أن القمر في نفسه ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان لها مجلى، وأن الصفة لا تفارق موصوفها، والاسم مسماه، كذلك العبد ليس فيه شيء من خالقه ولا حل فيه، وإنما هو مجلى له خاصة ومظهر له. وكما ينسب نور الشمس إلى البدر كذلك ينسب الاقتدار للخلق حسًّا والحال الحال[1] وإذا كان الأمر بين الشمس والبدر بهذه المثابة مع الخفاء، وأنه لا يعلم ذلك كل أحد فما ظنك بالأمر الإلـٰهي؟!

قول سيّدنا: (**فليس إلَّا أشباح خالية على عروش خاوية**). يقول العبد: حيث صحَّ شرعًا وكشفًا أن هوية الحق - تعالى - هي قوى العبد جميعها الظاهرة والباطنة الحسية والروحانية، وليس العبد في الحقيقة إلا مجموع هذه القوى. وأما الصورة والشكل فليست إلَّا أشباح خالية وأمور خيالية، كسراب بقيعة تقرقرت يحسبه الجاهل ماء متدفقًا، فما هذه التماثيل الصورية إلا مباني واهية على عروش خاوية. قال سيدنا في هذا الكتاب: رأيت رسومًا ظاهرة وربوعًا دائرة كانت قبل ذلك عامرة وناهية وآمرة، فسألناها وما وراءك يا عصام؟ فقالت: ما يكون به الاعتصام. فقلت: ما ثم إلا الله وحبله وما لا يسع أحدًا جهله. فقالت: لولا الكثائف ما علمت اللطائف، ولولا آثارها ما ظهر منارها، فمن خبت ناره أنهد مناره.

قول سيّدنا: (**وفي ترجيع الصدى سرٌّ ما أشرنا إليه لمن اهتدى**). يقول العبد: الصدى ما يرده الجبل على المصوت فيه، فهو اثنان في حس السمع وواحد في الحقيقة، فكذلك الحق والخلق يظهر في بادىء الرأي اثنان وهما شيء واحد في الحقيقة. فليس الخلق بغير للحق إلا بالاعتبار لا بالحقيقة. لأن الغيرين أمران

---

(١) أي وحال نسبة الاقتدار إلى الخلق حسًّا مع أنه لله حقيقة كحال نسبة النور إلى البدر ظاهرًا مع أنه للشمس حقيقة.

وجوديان عند المتكلمين، وليس هناك إلا وجودًا واحدًا ظهر في مرتبة حق، وظهر في الأخرى خلق. وهو هو فليس العالم إلا ذات الحق الوجود المطلق المتعين بأحوال الممكنات وصفاته التي هي نفس تعيناته وأفعاله الصادرة عن صفاته، فالكل هو. إذا قال سيدنا في هذا الكتاب: هو عين ما بطن وظهر أبدر واستتر، فهو القمر والشمس والعالم له كالجسد للنفس، فما ثمَّ إلّا جمع ما في الكون صدع، إن لم يكن الآمر كذلك فما ثمَّ شيء هنالك فإن قلت:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

زال الظل والفيء، والظل محدود بالنص فعليك بالبحث والفحص.

قول سيّدنا: **(واشكره شكر من تحقق أن بالتكليف ظهر الاسم المعبود)**. يقول العبد: الكلام في الشكر للناس كثير مشهور، ولما كانت أسماء الحق ـ تعالى ـ المتعلقة بالعالم الطالبة للآثار يتوقف ظهورها على ظهور آثارها، حيث إنها نسب، والنسبة لا تظهر إلا بين اثنين، كان ظهور الاسم المعبود متوقفًا على ظهور العابد، وتكليف المعبود إياه بالعبادة. وليست التكاليف بالأمر والنهي إلا للثقلين خاصة، وما عداهم فتكليفهم بالأمر خاصة دون النهي، وللعابدين عبادة ذاتية غير تكليفية، لأن التكليف إلزام ما فيه كلفة. والعبادة الذاتية لا كلفة فيها، فهي لهم كالنفس لنا، لا كلفة في دخوله وخروجه. وتكليف ما عدا الثقلين إنما هو بما يلقيه الحق إليهم في نفوسهم، لا برسول كرسل الإنس كما توهمه بعضهم. قال سيدنا في هذا الكتاب: **(فكل جنس من خلق الله ـ تعالى ـ أمة من الأمم فطرهم الله على عبادة تخصهم أوحى بها إليهم في نفوسهم، فرسولهم من ذواتهم إعلام من الله بإلهام خاص جبلهم عليه)**. اهـ. وإنما قرن سيدنا الشكر بالعبادة إشارة إلى أن التكليف نعم لأنَّ لها ثمرة وتلك الثمرة عائدة على المكلَّف (اسم مفعول) وإشارة إلى أن أداء التكاليف على طريق شكر المنعم أولى ما تقع له العبادة. كما قال تعالى:

﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ [سَبَأ: الآية ١٣].

أي لتكن أعمالكم على وجه الشكر فتكون جميع أعمالكم على طريق الوجوب، وهو أتم من النفل. وشكر المنعم واجب عقلًا وشرعًا. وكما أنه تعالى الآمر الفاعل ما أمر به، كذلك هو الشاكر المشكور، فمنه صدر وإليه يعود وإليه يرجع الأمر كله. وقد روى النسائي في سننه: «**إن الله تعالى أوحى إلى موسى ـ عليه السلام ـ: أشركني حق الشكر، قال: يا رب ومن يطيق ذلك؟ قال: إذا عرفت النعمة مني فقد شكرتني حق الشكر**».

وفي الحديث إشارة، وهي أنه معلوم أن خلق الشكر نعمة، فمن عرف الشكر صادر من الله فهو الذي شكر الله حق الشكر.

قول سيّدنا: **(وبوجود حقيقة، لا حول ولا قوة إلا بالله، ظهرت حقيقة الجود)**. يقول العبد: الحق ـ تعالى ـ هو الجواد المطلق، ولذا لما كلف عبده جاد عليه قبل أن يسأله العون فقال لهم استعينوا بي. وما أمرهم حتى أراد إعانتهم. ولو كلفهم ووكلهم إلى أنفسهم ما استطاعوا شيئًا، جاد على مخلوقاته أولًا بإعطاء الوجود والإخراج من العدم، وجاد عليهم ثانيًا بالعون، فله الحمد في الآخرة والأولى.

قول سيدنا: **(وإلا فإذا جعلت الجنة جزاء لما عملت فأين الجود الإلـٰهي الذي عقلت)**. يقول العبد: دخول الجنة حسيَّة أو معنوية لا يكون بالأعمال، ولذا ورد في الصحيح: «**لا يدخل أحدكم الجنة عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله! قال: ولا أنا إلا إن تغمدني الله برحمته**»[(١)]

فليس دخول الجنتين إلا بالجود والرحمة وإن كانت المنازل والدرجات فيهما بالأعمال والمجاهدات وارتكاب المشاق. والعاملون قسمان: قسم يعمل للجنة ويرى أنه العامل، فهذا القسم أقرب إلى العقوبة منه من الجنة، لولا الجود الإلـٰهي والرحمة. وقسم يعمل لرب الجنة به، فهذا القسم ما عمل للجنة ولا طلب الجزاء، وكيف يطلب الجزاء على ما لم يكن له عاملًا؟ فدخول الجنة بالجود لا غير.

قول سيّدنا: **(فأنت عن العلم بأنك لذاتك موهوب، وعن العلم بأصل نفسك محجوب)**. يقول العبد: الإنسان محجوب إلَّا من رحمه الله عن العلم بأنه موهوب من حيث وجوده لذاته من حيث عينه، لأن وجود الذي به وجدانه وتحققه التحقق الذاتي ليس لذاته، وإنما هو وجود مستفاد من الحق ـ تعالى ـ وهبه له، فاتصفت ذاته، وهي عينه الثابتة بالوجود حال عدمها، فإنها ما برحت غير موجودة. كما أن الإنسان محجوب عن العلم بأصل نفسه، ومن أين صدرت، ولو علم أصل نفسه لعلم ربه، فإن أعلم العلماء بالله ـ تعالى ـ يقول: «**من عرف نفسه عرف ربّه**».

---

(١) رواه أحمد في المسند عن أبي هريرة، حديث رقم (٧٤٩٨). ورواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ: قال: قال النبي: «ليس أحد منكم ينجيه عمله»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله منه بمغفرة ورحمة». وقال ابن عون بيده: هكذا. وأشار على رأسه: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله منه بمغفرة ورحمه». (صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى).

ولا يعرف ربه معرفة إحاطة قطعًا أبدًا فلا يعرف أصل نفسه معرفة إحاطة أبدًا وإذا كان الإنسان محجوبًا عن العلم بأصل نفسه فهو عن العلم بخالقها أولى، فإنه إذ كان أصله العدم أزلًا، وعينه الثابتة باقية في العدم أبدًا، والعدم لا عين له ولا صورة علمية، فتعلق العلم به هو أنه عدم لا غير. فمن أين هذا الوجود الذي وصفت به النفس، وما هو وما كيفيته؟ فالإنسان محجوب عن العلم بأصل نفسه إلَّا من رحم ربي.

قول سيّدنا: (**فإذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك فكيف ترى عملك**). يقول العبد: إذا كان الإنسان لا أثر له في الفعل وليس له فيه إلا الحكم، كما إذا كان الحق ـ تعالى ـ بحكمته جعل وجود شيء متوقفًا على أسباب وشروط، فالأسباب والشروط لها حكم في وجود ذلك الشيء لا الأثر والفعل. قال ابن عطاء الله[1]: كيف تطلب عوضًا على ما لست فاعلًا؟ وقال سيدنا في هذا الكتاب: والذي يؤل إليه الأمر في هذه المسألة أن الأجور تتردَّد ما بين الحق، والحق ليس للخلق في ذلك دخول، إلا أنهم طريق لظهور هذه الأجور، ولولا وجود الخلق في ذلك لم يظهر للإجارة حكم ولا للأجر عين. ولذلك كان الأجر جزاء وفاقًا، لأن المُؤَجِّر حق والمؤجَّر حق، إذ لا عامل إلا خالق العمل، وهو الحق، والخلق عمل وفيه ظهور العمل، ولذلك زاحم وأدخل نفسه في ذلك، وأقره الحق على هذه المزاحمة وقبلها، فمن الخلق مَن علم ذلك ومنهم من جهله.

قول سيّدنا: (**فاترك الأشياء وخالقها والمرزوقات ورازقها**). يقول العبد: هذا أمر وتعليم من سيدنا، اترك وباعد الدعاوى الباطلة والأطماع العاطلة، فإن كل مدع ممحص، وكل ممحَّص مفتضح إذا ظهر الحق وحصحص فما للتراب وربِّ الأرباب.

قول سيّدنا: (**فهو سبحانه الواهب الذي لا يملُ والملك الذي عزَّ سلطانه وجل اللطيف بعباده الخبير الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**). يقول العبد: هذا ظاهر قول سيدنا: (**والصلاة على سرِّ العالم ونكتته ومطلب العالم وبغيته**). يقول العبد: السرُّ لغة ما يكتم ولبُّ الشيء المقصود منه، وكلا المعنيين مرادان هنا، فإن حقيقته ـ ﷺ ـ مكتومة عن العالم جميعه، إذ هي الذات مع التعين الأول الذي ما

---

(١) أحمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عطاء الله السكندري الشاذلي المتوفَّى سنة ٦٠٧ هـ في القاهرة، في حِكَمه المشهورة، ونص الحكمة هو: «لا تطلب عِوَضًا على عمل لست له فاعلًا، يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلًا».

اطلع عليه نبيٌّ مرسل غيره ـ ﷺ ـ ولا ملك مقرب. وقد ورد في بعض الآثار: «**لا يعلم حقيقتي غير ربي**»[١]

قال القطب عبد السلام بن مشيش[٢] في حقه ـ ﷺ ـ: ـ وفيه ارتقت الحقائق وتنزلت علوم آدم، فأعجز الخلائق، وله تضاءلت الفهوم الخ. وهو ـ ﷺ ـ الروح الكل الأعظم. قال سيدنا في هذا الكتاب: قال الحق ـ سبحانه ـ للروح: «**أعطيتك أسمائي وصفاتي فمن رآك رآني ومن أطاعك أطاعني ومن علمك علمني ومن جهلك جهلني. فغاية مَن دونك أن يتوصلوا إلى معرفة نفوسهم منك وغاية معرفتهم بك العلم بوجودك لا بكيفيتك**».

وكذا هو ـ ﷺ ـ لبُّ العالم، والعالم كالقشر والصوان له، فإنه المقصود بالإيجاد، والعالم كله أملاكه وأفلاكه وسائل مسخرات له.

* * *

## الموقف السابع والستون بعد الثلاثمائة

**قال تعالى**: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١﴾ [الفَاتِحَة: الآية ١].

أما بعد: حمد الله الذي بالثناء عليه يستفتح كل كتاب والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد مفتاح الحضرة الإلـٰهية والباب، وعلى آله وأصحابه خير آل وأفضل أصحاب، فإنه رغب مني وليُّ ـ الشيخ محمد الخاني ـ فتح الله عليه ـ فهم هذه المعاني، وبلغه كل الأماني إيضاح ألفاظ الفص الأول من فصوص الحكم، فأجبته لذلك موضحًا كلام سيدنا ـ رضي الله عنه ـ بكلامه، فإنه خزانتنا التي منها نستفيد ما نكتب إمَّا من روحانيته وإمَّا مما كتبه في الكتب.

قول سيّدنا[٣]: (**فص حكمة إلـٰهية في كلمة آدميَّة**). الفص لغة، كلُّ ملتقى عظمين، والفص فصل الأمر، أراد ـ رضي الله عنه ـ بالفص هنا أنه وفي كل حكمة حقها وأعطاها مستحقها، مع تلخيص الكلام الفاصل بين الحق والباطل. والحكمة

---

(١) هذا الأثر لم أجده وهو مشهور بين الصوفية وفي كتاباتهم.

(٢) هو عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر (منصور) بن علي (أو إبراهيم) الإدريسي الحسني أبو محمد ولد في جبل ضواحي مدينة تطوان المغربية، ولد سنة ٦٢٢ هـ، له رسالة اشتهر بها تدعى: «الصفاة المشيشية» وهي من أعظم صيغ الصلاة على النبي ﷺ المتضمنة لأسرار الحقيقة المحمدية والعبارات التي استشهد بها المصنف هي من هذه الصيغة المسماة «الصلاة المشيشية».

(٣) أي في كتابه «فصوص الحكم» ص ٣٥ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

تطلق على عدة أشياء، منها: العلم، وهو المراد هنا. والحكمة إذا وصف بها الحق فهي علم خاص، والفرق بينها وبين العلم أن الحكمة لها الجعل، والعلم ليس كذلك، لأن العلم يتبع المعلوم، والحكمة تحكم في الأمر أن يكون هكذا، فإنه تعالى بحكمته رتب هذا وخصَّ كل نبيٍّ من المذكورين بعلم وتجلٍّ أسمائي تجلَّى عليه، فأضيف إليه. فالحكمة من الحكيم ـ تعالى ـ أفادت علمه بشيء مما غلب عليه من العلم، وانتسب إليه من الفوائد والحكم. والإلـٰهية منسوبة إلى الإلـٰه، وإنما اختصت الحكمة الآدمية بالإلـٰهية مع أن جميع الحكم إلـٰهية، لأن آدم ـ عليه السلام ـ مجمع جميع الأسماء الإلـٰهية التي توجَّهت على العالم، فإن الحق ـ تعالى ـ توجَّه على كلِّ مخلوق باسم خاص، وتوجه على آدم بجميع الأسماء التي تطلب العالم، فهو يدل على جميع الأسماء. ولذا قال الإنسان الكامل الوارث لآدم في الكمال أبو يزيد البسطامي ـ رضي الله عنه ـ وأمثاله من الورثة الكاملين «أنا الله» يريد أنه يدل على الله ـ تعالى ـ دلالة الاسم الله على الإلـٰه ـ تعالى ـ. والكلمة الآدمية هي عين آدم ـ عليه السلام ـ من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ﴾ [النحل: الآية ٤٠].

أراد من كونه متكلمًا، والعالم كله كلمات الله، منها كلمات تامة، وهي أعيان الأنبياء والرسل والملائكة ومن التحق بهم، ومنها كلمات غير تامة بالنسبة إلى التامَّة، وإلا فكل كلمة تامة بالنسبة إلى مرتبتها. لا يقال لِمَ اختصت كل كلمة من كلمات الأنبياء بحكمة مع أن كل نبي يعلم هذه الحكم، لأنا نقول وإن كان الشأن كما قيل، فكل نبيٍّ غلبت عليه حكمة فانتسب إليها، وانتسبت إليه، فكل نبيٍّ لا بدَّ أن يغلب عليه تجلي اسم من الأسماء الإلـٰهية، إلا محمدًا ـ ﷺ ـ فإنه جمع الكل على غاية التمام والكمال والاعتدال، فهو الإنسان الكامل على الحقيقة، وآدم وارثه وإن كان أباه.

قول سيّدنا ـ رضي الله عنه ـ: **(لما شاء الحق ـ سبحانه ـ من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر له الأمر كلَّه، لكونه متصفًا بالوجود، ويظهر به سرَّه إليه)**. يقول ـ رضي الله عنه ـ مشيرًا إلى بيان المرتبة السادسة من المراتب الكلية، وهي المرتبة الجامعة لجميع المراتب المسماة بالتعينات والمجالي والمنصات والمظاهر. وهذه المرتبة السادسة مرتبة الإنسان الكامل آدم ـ عليه السلام ـ ومن ورث مرتبته من أولاده، لكونه ـ عليه السلام ـ أول موجود من هذا الجنس، وإلا فالإنسان الكامل هو محمد ـ ﷺ ـ وقد بسطنا الكلام على هذه المراتب في المواقف، أي هذا الكتاب،

فقال ـ رضي الله عنه ـ: **(لما شاء الحق سبحانه)** مشيئته تعالى هي تعلق الذات بالممكن من حيث سبق العلم على كون الممكن، فالمشيئة سادت العلم، وإنما أدخل (لما) على المشيئة، وهي ظرف زمان بمعنى إذا من حيث اعتبار أن المشيئة لا تتعلق إلا بالممكنات، والممكنات كلها زمانية. كما قال تعالى: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: الآية ٤٠] فأدخل إذا على الإرادة الإلـٰهية، وإلا فالزمان لا يدخل إليه. فهو تعالى شاء الأشياء في غير زمان ولا تقديم فيها ولا تأخير، كما علمها في غير زمان، فقد علم الأشياء وشاءها على ما هي عليه في أنفسها. والأزمنة التي لها من جملة معلوماته ومشاءاته، ومستلزمة لها، وأمكنتها إن كانت لها ومحالها إن كانت مما يطلب المحال. فالمراد تعلق المشيئة لا حدوث المشيئة، لأن المشيئة صفة له تعالى قديمة أزلية. والحق من أسمائه ـ تعالى ـ معناه الثابت، ويقابله الباطل. فهو سلب ما لا يليق به تعالى. والحق لغة يطلق على الموجود في الأعيان مطلقًا ويطلق على الواجب لذاته وعلى غيره. فواجب الوجود هو الحق المطلق، كما أن الممتنع الوجود هو الباطل المطلق، والممكن الوجود هو باعتبار نفسه باطل، وهو الذي عناه القائل الذي صدقه رسول الله ـ ﷺ ـ بقوله أصدق كلمة قالتها العرب قول لبيد: «**أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلُ**».

وباعتبار موجبه واجب، وبالنظر إلى رفع سببه ممتنع، وإلى عدم الالتفات إلى السبب وعدم السبب ممكن. ولما كان الحق ـ تعالى ـ هو الثابت المطلق، والعالم بأسره غير ثابت، لأنه يتجدَّد في كل نفس كثر ترداد الاسم الحق في ألسنتهم وكتبهم أكثر من سائر الأسماء الإلـٰهية. وها التعلق للمشيئة بالممكنات عمومًا وبالصورة الآدمية الكمالية خصوصًا ليس هو من حيث الذات الغنية عن العالمين، فإنه ليس للذات باعتبار تجردها عن المرتبة الإلـٰهية ما يطلب الممكنات، لأن الطلب لا يكون إلا لمناسبة بين الطالب والمطلوب، وليس بين الذات وبين الممكنات مناسبة أصلًا بوجه ولا حال فائدة، كان تعلق المشيئة بإيجاد الكون الجامع بعد أن مضى من عمر العالم الطبيعي المحصور بالزمان المقيد بالمكان أحد وسبعون ألف سنة لما انتهى خلق المولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات وتهيأت المملكة للخليفة، وانتهى الحكم إلى السنبلة ظهر نشأ هذا الكون الجامع. وكان أول وجود الزمان في الميزان، ثم دار بعد انقضاء الدورة التي هي ثمان وسبعون ألف سنة، ولما مضى من دورة الزمان أربع وخمسون ألف سنة خلق الله الدار الدنيا، وهي السمـٰوات السبع والأرضون السبع وما فيهما وما بينهما، وجعل لها أمدًا معلومًا تنتهي إليه. ولما مضى

من دورة الزمان ثلاث وستون ألف سنة خلق الله الدار الآخرة، وكان خلق الجان قبل آدم بستين ألف سنة. وتعلق المشيئة بالممكنات وبالصورة الآدمية من حيث أسماؤه الحسنى حيث قد يراد بها الزمان والمكان والتقييد، وهي هنا للتقييد، أي من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته، وليست الأسماء الحسنى سوى الحضرات الإلـٰهية التي تطلبها أحكام الممكنات، وليست أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق الذي هو جوهر العالم. وهذه الحضرات الأسمائية هي مراتب الذات ولا عين لها في الوجود الخارجي العيني كسائر المراتب، كالسلطنة مرتبة السلطان، والقضاء مرتبة القاضي، والحسبة مرتبة المحتسب. فالحكم للمراتب ولا عين لها، وليست المرتبة بشيء زائد خارج عن ذات صاحب المرتبة، والاسم عند الطائفة كل ما ظهر في الوجود وامتاز من الغيب على اختلاف أنواع الظهور والامتياز، وهو في التحقق التجلِّي المظهر لعين الممكن الثابتة. ووصف أسماء الحق ـ تعالى ـ بالحسنى إما أن يكون وصفًا كاشفًا لا مخصصًا، فإن أسماء الله كلّها حسنى. وإما أن يكون باعتبار العرف، فإن من أسماء الله الأسماء التي تسمى بها العالم كله. فإنه تعالى يقول:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فاطِر: الآية ١٥].

فقد تسمى في هذه الآية بكل ما يفتقر إليه إذ لا يفتقر إلا إليه تعالى، وإن لم يطلق عليه لفظ من ذلك شرعًا والموصوف بالحسنى هي المعاني لا الألفاظ التي هي حروف وكلمات.

**تنبيـــه:**

ليس المراد من قول سيدنا من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء الأسماء التسعة والتسعين، فإنها محصاة معدودة. وورد في الصحيح: «**من أحصاها دخل الجنة**»[(١)] وإنما مراده الأسماء الحسنى التي تبلغ فوق أسماء الإحصاء عددًا وتنزل دون أسماء الإحصاء سعادة، وهي المفاتيح الأول التي لا يعلمها إلا هو تعالى، وهي المؤثرة في العالم. فالأسماء الحسنى المرادة هنا لا يبلغها الإحصاء ولا يضبطها العد، فليس لها نهاية تقف عندها ولا حد، فإن الممكنات لا نهاية لها، وكل ممكن له اسم إلـٰهي يخصه هو الذي يتوجه عليه. ويطلب من الاسم الجامع الله إيجاده وأيضًا الأسماء الحسنى غير موجودة وجودًا خارجيًّا عينيًّا وما ليس بموجود في الخارج لا

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

يوصف بالتناهي وإنما يلزم التناهي الموجود في الخارج إذ كل ما دخل في الوجود فهو متناه.

قوله: **(أن يرى أعيانها)** أي أعيان أسمائه الحسنى وليس أعيان الأسماء الحسنى إلا ما عيَّنته أحكام الأعيان الثابتة الممكنة، وأحكام الممكنات هي الصور الظاهرة في الوجود الحق وأصلها معانٍ فهي تظهر في حضرة الحس محسوسة، وفي حضرة الخيال متخيلة، فأصل العالم جميعه هي المعاني ورؤيته لأعيان الأسماء هي رؤية الممكنات التي هي تعينات أسمائه تعالى إذ ما في الوجود إلا ذاته تعالى وأسماؤه الظاهرة بوساطة تعيناتها أو هي نفس تعيناتها. **(وإن شئت قلت بعبارة أخرى أن يرى نفسه)**. أي ذاته إذ ليس في الوجود الخارجي إلا الذات، والأسماء أمور معقولة ونسب لا وجود لها في الخارج، بخلاف ما يقوله المتكلمون من الأشاعرة. والموجودات الممكنة ليس لها وجود ثان وإنما هي ظهور الحق لنفسه بنفسه. فكل ما سوى الله ـ تعالى ـ قد ظهر على صورة موجده، فما أظهر تعالى إلا نفسه. فالعالم مظهر الحق إذا اعتبر الإنسان الكامل في جملته وإلا فليس العالم بمظهر كامل.

قوله: **(في كون جامع يحصر الأمر)**. الكون يستعمله بعض الناس في استحالة جوهر إلى ما هو دونه، والكون عند الفلاسفة حلول صورة جديدة في الهيولى، وعند المتكلمين هو الحصول في الحيز كيف، وكثير من المتكلمين يستعملونه بمعنى الإبداع، وهو مراد سيدنا هنا، أي في مبدع جامع لما تفرق في العالم من الحقائق الإلـهية المؤثرة والحقائق الكونية المتأثرة عنها، من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعية وجماد ونبات وحيوان. والحصر عرفًا؛ إثبات الحكم ونفيه عما عداه، ولغة المنع والتضييق والجمع، وهو المراد هنا. والأمر قد يطلق على مقصد وشأن تسميته المفعول بالمصدر. والمراد بالأمر هنا أمر الله الذي قال في حقه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ [الطلاق: الآية ٥].

وهو عين الوجود في كل موجود، وهو الروح الكل الذي قال تعالى فيه: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: الآية ٨٥].

أي هو ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: الآية ٨٥]، فمن بيانيه، فهو أول ما صدر عن الله ـ تعالى ـ بلا واسطة ولا حجاب، فهو أمر واحد من حيث حقيقته، وإلى ذلك الإشارة بقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القَمَر: الآية ٥٠].

وقوله: ﴿وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: الآية ٢٧].

وهو أمور كثيرة من حيث العالم الذي هو تعيناته ومظاهره، وإليه الإشارة بقوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: الآية ٥٣].

وقوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: الآية ١٢٣].

وصورة هذا الأمر هو النور المحمدي، أي يحصر الأمر الإلـهي المتفرق في العالم تفرق الكلى في جزئياته، فلا تشذُّ عنه حقيقة إلـهية ولا كونية فيظهر بالكل من حيث جسمه وروحه. وعلة هذا هو كون المبدع الخاص متصفًا بالوجود أي متصفًا بجميع ما أتصف به الوجود الحق المطلق، فهو مظهر كامل للوجود المطلق، إذ الفرق بين الوجود المطلق والمقيد اعتباري، فهو عين الوجود قد ظهر فيه بجميع خواصه. فليس في الموجودات كلها من يقبل الوجود على حقيقته كهذا الكون الجامع، فإن الله خلقه على صورته كما ورد في الخبر النبوي وغيره، وإن اتصف بالوجود فما له هذه المظهرية الكاملة. قوله: **(ويظهر سرَّه به إليه)**. الضمير في **(سرَّه)** يعود على الحق ـ تعالى ـ والضمير في **(به)** يعود على الكون الجامع، والضمير في **(إليه)** يعود على الحق ـ تعالى ـ والسرّ لغة ما يكتم وما يسره المرء في نفسه من الأمور التي عزم عليها، والمراد بالسرِّ الذي يظهر بالكون الجامع هو الحقائق الإلـهية والكونية، فالكون الجامع هو الإنسان الكامل مجلى الحق، والحق مجلى حقائق العالم بروحه الذي هو الإنسان الكامل.

قول سيِّدنا: **(فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نَفْسَه بأمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ممَّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليّه له)**. فالضمير في «له» الأول يعود على الناظر، والضمير في «تجليه» على الناظر أيضًا المتوجِّه على المحل المنظور فيه. والضمير في «له» يعود على المحل المنظور فيه. يقول ـ رضي الله عنه ـ: أن الحق ـ تعالى ـ رأي نفسه بنفسه فشاهد كماله الذاتي، ثم شاء أن يرى كمالاته الأسمائية وهي لا تظهر إلا بآثارها فظهر بنفسه في صورة الإنسان الكامل الروح الكلي الجامع الحاصر، وقدر فيها صورة كل شيء كما هي في علمه تعالى، فقامت له نفسه في صورة المغايرة مقام المرآة من غير انفصال ولا تعداد، فنظر إليها بوجهه الذي به كل شيء موجود، فظهر كل ما في الصورة الإلـهية في تلك المرآة التي هي نفس الحق في الحقيقة، والروح الكلي الحقية المحمدية في الخلق الأول، وحقائق العالم في حضرة

التفصيل، وآدم في حضرة الخلافة الإنسانية، فرأى الحق فيها نفسه ظاهرًا بجميع معلوماته في غير حلول ولا اتحاد، فأعطى الحق ـ تعالى ـ نظره نفسه في هذه المرآة أشياء لم تكن تظهر له من غير وجود المحل المرآة ولا تجليه تعالى له، فأعطاه التقييد والتحديد. والحق غير مقيد ولا محدود إلى غير ذلك مما ظهر بالمرآة.

قول سيِّدنا: (**وقد كان الحق ـ سبحانه ـ أوْجَد العالم كله وجود شبح مسَوًى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة**). الشبح الشخص لا يطلق إلا على الجسم، والشخص يخرج بالتجزي عن كونه شخصًا، والجسم لا يخرج عن كونه جسمًا. والمراد بخلق العالم خلق أجناسه وأنواعه وبعض أشخاصه مسوى تام الخلقة كامل الأعضاء والتسوية، فعل في المحل ليقبل نفخ الروح فيه بحسب مرتبته ونوعيته. إذ التسوية في كل نوع من العالم وجنس بحسب ما تقتضيه مرتبته من القبول للروح. ولما كان قبول الروح في أجناس العالم وأنواعه مختلفًا، وكان ظهور خواص الروح في العالم مختلفًا، فليس قبول الجماد للروح كقبول النبات، ولا قبول النبات كقبول الحيوان، ولا قبول الحيوان كقبول الإنسان الكامل. وما فاز بالتسوية والتعديل على الكمال والتمام إلا الإنسان الكامل، فإنه ظهر فيه الروح بجميع خواصه عندما نفخ فيه بالتسوية والتعديل والنفخ، وقول «كُنْ» خاص بالإنسان الكامل لأنه سواه على صورة العالم كلِّه وعدله ولم يكن ذلك لغيره من المخلوقين. فإنه تعالى لم يذكر في غير نشء الإنسان تسوية ولا تعديلًا، ولا كان تعالى قال: ﴿فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [القيامة: الآية ٣٨].

فقد يعني بذلك خلق الإنسان، فالتسوية والتعديل معًا خاصان بالإنسان، والتسوية والنفخ عامان لكل مخلوق.

وقوله: (**لا روح فيه**) أي لا نفس له ناطقة، فكان العالم حين التسوية كالجنين في بطن أمه، وحركته بالروح الحيواني منه الذي صحَّت له به الحياة. إذ العالم قبل ظهور الإنسان الكامل فيه كجسد مسوًّى من غير روح ونفس ناطقة، فإن مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، فكان كمرآة غير مجلوَّة ولا مصقولة، إذا نظر الحق فيها لا يرى الصورة الإلـٰهية على الكمال والتمام، لعدم وجود الإنسان الكامل فيه، إذ العالم ليس بإنسان كبير إلَّا بوجود الإنسان الكامل فيه، والمرآة إذا كانت غير مجلوة ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وإن كانت مُحازية للصورة.

**تنبيـــه:**

الوجود الذي وصف به العالم ليس هو كما تقول الحكماء من الفلاسفة الأقدمين، ولا كما يقول المتكلمون من الإسلاميين، وإنما معنى أوجد الحق العالم، كساه خلعة الوجود بعد أن كان موصوفًا بالعدم، مع ثبوت أعيانه في الحالتين. ما خرجت أعيانه من حضرة الإمكان وإنما أحكام الأعيان الثابتة المعدومة ظهرت في الوجود الحق ـ تعالى ـ فوجود العالم كالصورة في المرآة ما هي عين الرائي ولا هي غير عين الرائي، ولكن المحلَّ المرئي به وبالناظر المتجلِّي فيه ظهرت هذه الصورة، فهي مرآة من حيث ذاتها، والناظر ناظر من حيث ذاته، والصورة تتنوع بتنوع العين الظاهرة فيها كالمرآة إذا كانت تأخذ طولًا ترى الصورة على طولها، والناظر في نفسه على غير تلك الصورة من وجه وعلى صورته من وجه. فلما رأينا المرآة لها حاكم في الصورة بذاتها، ورأينا الناظر يخالف تلك الصورة من وجه، علمنا أن الناظر في المرآة ما أثرت فيه المرآة من حيث الذات، ولم يتأثر ولم تكن تلك الصورة هي عين المرآة ولا عين الناظر. وإنما ظهرت من حكم التجلِّي للمرآة علمنا الفرق بين الناظر وبين المرآة، وبين الصورة الظاهرة في المرآة التي هي غيب فيها. فالمرآة حضرة الإمكان، والحق الناظر فيها، والصورة أنت بحسب إمكانيتك. فإما ملك، وإما فلك، وإما إنسان، وإما فرس، فالتجلِّي الإلٰهي يكسب الممكنات الوجود، والمرآة تكسبها الأشكال والهيئات في الطول والعرض والاستدارة، فيظهر الملك والجوهر والجسم والعرض والإمكان هو هو لا يخرج عن حقيقته، وإذا كانت المرآة في سمطها على الاعتدال ورفع الناظر يده اليمنى، رفعت الصورة اليد اليسرى تقول بلسان حالها إني وإن كنت من تجليك وعلى صورتك فما أنا أنت ولا أنت أنا فافهم.

**فائـــدة:**

أجناس العالم ستة، ما ثم غيرها. وكل جنس تحته أنواع، وتحت الأنواع أنواع.

الأول: الملك. والثاني: الجان. والثالث: المعدن. والرابع: النبات. والخامس: الحيوان. وانتهت المملكة وتمهَّد الملك. والسادس: جنس الإنسان. وهو الخليفة على المملكة. وإنما تقدمت تسوية العالم ليظهر عنه صورة نشأة الإنسان الكامل وجسمه. وأما أنواع العالم فمبلغها مائتا ألف مرتبة وسبع آلاف مرتبة وستمائة مرتبة، وقام هذا العدد من ضرب ثلثمائة وستين في مثلها، ثم أضيف إليها ثمانية

وسبعون ألفًا، فكان المجموع ما ذكرناه. وهو عمر العقل الأول وعمر الدنيا. في حين ولي النظر فيه هذا المفعول الإبداعي، وما قبل ذلك فمجهول لا يعلمه إلا الله ـ تعالى ـ. وما من خلق خلق إلا وتعلق القصد الثاني منه وجود الإنسان الذي هو الخليفة في العالم. وأما القصد الأول فمعرفة الله وعبادته التي خلق لها العالم فافهم.

قول سيّدنا: (**ومِن شأن الحكم الإلـٰهي أنه ما سوَّى محلًا إلا ولا بدَّ أن يقبل روحًا إلـٰهيًا عبَّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال**). الشأن الحال والأمر، ولا يقال إلا فيما يعظم من الأحوال والأمور. والحكم الفصل والبت والقطع. ولا بدَّ فعل من التبديد، وهو التفريق. فلا بدَّ أي لا فراق. يقول: ومن أمر الحكم الإلـٰهي أو لقضاء البت الذي لا يتخلف سنة الله:

﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًا﴾ [الأحزاب: الآية ٦٢].

إنه ما سوَّى محلًا أي صورة في صور العالم إلَّا ولا بدَّ ولا فراق ولا محيص أن يقبل روحًا إلـٰهيًا بحسب مرتبته يدبره. وإن الأرواح لا تكون إلَّا مدبرة، فإن لم تكن لها أعيان وصور يظهر تدبيرها فيها بطلت حقيقتها، إذ هي لذاتها مدبرة، عبر تعالى في كلامه القديم عن هذا القبول بالنفخ فيه، أي في القابل وما هو نفسه، أي القبول إلا حصول الاستعداد والتهيؤ لقبول الفيض التجلّي الدائم المعبر عنه بالنفخ فيه، وهو الفائض على كل قابل بحسب قبوله، وهذا الفيض دائم أزلًا أبدًا لم يزل ولا يزال. والحاصل أنه ما سوَّى تعالى محلًا؛ أي صورة إلا أنشأ منه، أي من قبوله، ما ينفخ فيه من أوجده، وهو الفيض الدائم روحًا مدبرة له على صورة قبوله، فقبول المحل، أي الصورة للروح، من الفيض التجلي الدائم المعبر عنه بالنفخ فيه، سبب في حدوث الروح في المحل من خالق الروح. لا يقال لم حدث الروح الآن لا قبل مع وجود الفيض لأنا نقول: لم يكن المحل قابلًا، فلما حدثت التسوية ظهر القبول من المحل لفيض الروح على المحل، وهذا الفيض المعبر عنه بالنفخ فيه مثل فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما. والقابل للاستنارة بنور الشمس مختلف القبول ما بين كثيف وشفاف وصقيل وغير صقيل. فكذلك قبول الحال المختلفة التسوية لفيض الروح ونفخه فتفاضلت الأرواح لتفاضل صور العالم، فلم يكونوا على مرتبة واحدة إلا في كونهم مدبرين. فالأرواح إنما ظهرت بصورة مزاج القوابل.

**يقول سيدنا** ـ رضي الله عنه ـ:

وما الفخر إلا للجسوم فإنها مولدة الأرواح ناهيك من فخر

زيادة توضيح: لما سوَّى الله جسم العالم، وهو الجسم الكل، في جوهر الهباء المعقول قبل فيض الروح الإلـهي، الذي لم يزل منتشرًا غير معين، إذ لم يكن ثَمَّ من يعينه. فكما تضمن جسم العالَم أجسام شخصياته كذلك تضمن روحه أرواح شخصياته. ولهذا قال ـ مَن قال ـ: إن الروح واحد في أشخاص الإنسان، وإن روح زيد هو روح عمرو، هذا غير صحيح. فكما لم تكن صورة جسم آدم جسم كل شخص من ذريته، والأصل واحد، كذلك الروح المدبرة للعالم بأسره، كما لو قدرنا الأرض مستوية وانتشرت الشمس عليها ولم يتميَّز نورها بعضه من بعضه، ولا حكم عليه بالتجزي والانقسام ولا على الأرض، فلما ظهرت البلاد والديار والظلالات وانقسم نور الشمس وتميز بعضه عن بعض، فإذا اعتبرت هذا علمت أن النور الذي يخص هذا المنزل غير النور الذي يخص المنزل الآخر، وإذا اعتبرت الشمس وهي عين واحدة قلت: الأرواح روح واحدة، وإنما اختلفت بالمحال، كالأنوار نور واحد غير أن حكم الاختلاف في القوابل له الاختلاف أمزجاتها وصورها.

**فائــدة:**

اختلف الناس في أرواح صور العالم هل هي موجودة بعد صوره أو قبلها أو معها، والتحقيق في ذلك أن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الإجمال، كالحروف الموجودة بالقوة في المداد، فلم تتميز لأنفسها، وإن كانت متميزة عند الله مفصلة في حال إجمالها. فإذا كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة في المداد، ولما سوَّى الله صور العالم، أيَّ عالم شاء، كان الروح الكل كالقلم واليمين الكاتب والأرواح في المداد في القلم، والصور كمنازل الحروف، فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الأرواح متميِّزة بصورها، ففي أي صورة شاء من الصور الروحية ركبها[1]، إن شاء في صورة خنزير أو كلب أو إنسان أو فرس، على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار، وبه يدعى إذا ظهر حكم ذلك الروح، فيقال فلان حمار. وكذلك كل صفة تدعى إلى كتابها، فيقال: فلان كلب، وفلان أسد، وفلان

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: الآية ٨].

إنسان، وهو أكمل الصفات وأكمل الأرواح، فامتازت الأرواح لصورها. ثم إذا فارقت هذه المواد فطائفة من أهل الله ـ تعالى ـ تقول: إنها تتجرَّد تجردًا كليًا وتعود إلى أصلها كما تعود شعاعات الشمس المتولدة من الجسم الصقيل إذا صدىء إلى الشمس، ثم اختلفوا فقالت طائفة: لا تمتاز بعد المفارقة. وقالت أخرى: بل تكتسب بمجاورتها الجسم هيئات ردية وحسنة فتمتاز بتلك الهيئات إذا فارقت الجسم.

قول سيّدنا: **(وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون من فيضه الأقدس)**. لما ذكر ـ رضي الله عنه ـ أن الحق أوجد العالم وأنه ما سوَّى محلًّا إلا ولا بدَّ أن يقبل روحًا إلٰهيًا، نبَّه على أن ما بقي في حضرة الإمكان من الممكنات التي لم توجد بعد كلها قابلة للروح بعد التسوية، فما يوجد بعد هو مثل ما وجد قبل في قبول الروح من الفيض التجلِّي المعبر عنه بالنفخ. والقابل لا يكون موصوفًا بالقبول إلا من فيضه تعالى الأقدس عن شوائب، نسب الكثرة لأنه فيض ذاتي ما تخللته كثرة أسمائية لا علم ولا مشيئة ولا إرادة ولا قدرة، فكل ما ينسب إلى الذات من حيث هو الذات يسمى أقدسيًا، وكل ما ينزل عن التجلِّي الذات، كتجلِّي الأسماء والصفات، يسمى قدسيًا. فالفيض الأقدس تجلٍ ذاتي غيبي الغيب حقيقته، وبهذا الفيض الأقدس حصلت وتميزت القوابل الممكنة في حضرة الإمكان، وهي الأعيان الثابتة التي هي صور الأسماء الإلٰهية في حضرة العلم الذاتي القابلة للفيض التجلِّي الذاتي، لا تأخُر لها عن الحق ـ تعالى ـ إلا بالذات تأخر رتبة، وإلا فهي أزلية أبدية حيث إنها معلومة العلم القديم، لأن كينونة كلّ شيء في شيء إنما تكون بحسب المحل. وسواء كان المحل معنويًا أو صوريًا، ولذا وصفت المعلومات الممكنة من حيث ثبوت أعيانها في علم الحق بالقدم، وإن كان كل متعين في علم الحق من وجه آخر لا يخلو عن حكم الحدوث وله تعالى فيض وتجل أسمائيان قدسيان شهاديان في عالم الشهادة طبق الفيض التجلِّي الذاتي حذو القُذَّة بالقُذَّة[1] إذ هو مسبَّب عن الفيض الأقدس.

**تنبيــه:**

حقائق الممكنات، وهي الأعيان الثابتة، من حيث حقائقها تتعالى أن تكون متأثرة، فإنها من حيث هذا الوجه عين شؤون الحق فلا جائز أن يؤثر فيها غيرها، بل

(١) القُذَّة: ريش السهم، وجمعها قذذ وقذاذ، والقَذُّ: قطع أطراف الريش على مثال الحذو والتحريف. ويقال حذو القُذة بالقذة أي مثل بمثل يُضرَب في التسوية بين الشيئين ومثله حذو النعل بالنعل. انظر (لسان العرب مادة قذذ ومجمع الأمثال ١/ ١٩٥).

لا أثر لشيء في شيء أصلًا، وأن الأشياء هي المؤثرة في أنفسها، لأن ما ثم حقيقة تؤثر في حقيقة غيرها، وهكذا الأمر في المدد، فليس ثمة لشيء يمدُّ غيره، بل المدد يصل من باطن الشيء إلى ظاهره، والتجلِّي الوجودي النور يظهر ذلك، وليس الإظهار بتأثر في حقيقة ما أظهر. فالنسب هي المؤثرة بعضها في بعض، بمعنى أن بعضها سبب لإنشاء بعض، وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتد هذا إذ نسبة الأشياء إلى الحق ـ تعالى ـ كلِّها نسبة واحدة.

قول سيّدنا: **(فالأمر كله منه ابتداؤه)**. يقول ـ رضي الله عنه ـ: فالأمر الإلـٰهي المسمَّى بالروح الكلِّ وبالحقيقة المحمدية منه تعالى ابتداؤه، فإنه ما صدر إلا بمشافهة الأمر العزيز، إذ الوجود المطلق هو الله حيث لا تعين. وقد صدر الأمر العزيز بصورة النور المحمدي، وقام النور في تعينه بالأمر القديم، فهو سبب ثان بإضافته إلى الله. فهذا الأمر المذكور تعيَّن من حضرة الغيب وتفصل منه جميع ما في العالم الكبير والصغير، فهو هيولى العالم، وهو الساري في الموجودات سريان الخشب في الباب والسرير والتابوت والصندوق ونحو ذلك. فهو الحق الظاهر بصور العالم كلها، وهو واحد لا يتجزى ولا يتبعض، وإنما أكَّده بكل في قوله: «فالأمر كله» ولا يؤكَّد بها إلَّا ذو أجزاء باعتبار الصور الإمكانية التي لا تعد ولا تحصى فهو واحد من حيث الحقيقة. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القَمَر: الآية ٥٠].

ومع وحدته فهو الظاهر في جميع مراتب الوجود، فكل المخلوقات ظهرت من أصل واحد، وهو الأمر الروح الإلـٰهي الأمر المضاف إليه تعالى في قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: الآية ٢٩].

وروحه تعالى صفته وصفته عين ذاته، فإنه غير مركب، فافهم واحذر الغلط فما هنالك حلول ولا اتحاد ولا امتزاج.

قول سيّدنا: **(وانتهاؤه؛ ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية ١٢٣]. كما كان ابتداؤه منه)**.

يقول ـ رضي الله عنه ـ: فكما كان الأمر كله منه ابتداؤه وهو واحد، وكثرته باعتبار مظاهره وصوره، كان إليه انتهاؤه. قال تعالى:

﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: الآية ٥٣]. فكثرته باعتبار تعيناته.

﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية ١٢٣].

كما كان ابتداؤه منه. فالكل هو وبه ومنه وإليه. فالكل هو من حيث الظهور، وبه من حيث قيامهم به، ومنه من حيث صدورهم، وإليه يرجعون عند انتهائهم، فتصير الأمور الكثيرة بالاعتبار أمرًا واحدًا حقيقة. وهذا الأمر ما له شبه إلَّا موج البحر يبدو من الماء بالماء ويعود إليه، وما ثَمَّ في نفس الأمر إلا الماء، والحكم على موج البحر باعتبار حدوثه، وبهذا الاعتبار ما ثَمَّ إلا الله ويرجع الأمر كله إلى حقيقة واحدة، وهي الذات العلية. وكما نقول مثلًا: العالم خلق من الماء، والماء خلق من الدرة البيضاء، والدرة البيضاء خلقت من نور محمد ـ ﷺ ـ والنور المحمدي خلق من نور الله ـ تعالى ـ من غير اتحاد ولا امتزاج ولا حلول، فانتهى الأمر إليه تعالى.

قول سيّدنا: (**فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة**). لما ذكر ـ رضي الله عنه ـ أن الحق ـ تعالى ـ أوجد العالم وسوَّاه لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوة، ومن شأن الحكم الإلـٰهي أنه ما سوَّى محلًا إلا ولا بدَّ أن يقبل روحًا إلـٰهيًا. قال: فاقتضى الأمر الإلـٰهي والحكم السابق النافذ جلاء مرآة العالم وصقالتها لظهور الصورة الإلـٰهية للناظر في مرآة العالم على التمام والكمال. والعالم بأسره كصورة واحدة حيث إن جوهره واحد، فكان وجود آدم الإنسان الكامل بجسمه في العالم عين جلاء مرآة العالم وصقالتها روح تلك الصورة المسوَّاة بلا روح إذ الإنسان الكامل روح العالم، والعالم الجسد، فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير والإنسان فيه، وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوَّى بغير روح. فبالإنسان الكامل ظهر كمال الصورة الإلـٰهية في العالم، فهو قلب لجسم العالم الذي هو عبارة عن كلّ ما سوى الله ـ تعالى ـ والحاصل أنه ما كان العالم على صورة الحق على الكمال والتمام حتى وجد الإنسان فيه بجسمه. فيحنئذٍ كمل العالم فهو الأول بالرتبة والآخر بوجود جسمه. فالعالم بالإنسان على صورة الحق على الكمال، والإنسان دون العالم على صورة الحق على الكمال، فكان العالم مستعدًا بالاستعداد الكلي الحال بالفيض الأقدس لقبول الروح. فكان كمرآة من حيث أنها مرآة، لكنها غير مصقولة ولا مجلوة ولا مزينة، فلا تناسب نظر الملك وجهه فيها مثلًا، فلما جليت وزينت بوجود جسم الإنسان الكامل آدم صارت قابلة لنظر الملك وجهه فيها وذلك عبارة عن الاستعداد الجزئي الذي هو رتبة أظهرها الاستعداد الكلي.

قول سيّدنا: (**فكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبَّر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير» فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية**

**والجسمية التي في النشأة الإنسانية)**. يقول ـ رضي الله عنه ـ موطئًا لبيان كمال الصور الإنسانية وشرف الإنسان الكامل وما خصه الله به من علم الأسماء التي جهلتها الملائكة، وأن صفته صفة الحضرة الإلـٰهية، وإنما خصَّ آدم بالذكر لأنه أول موجود وجد من هذا الجنس، وإلا فآدم ومن ورث الإنسانية من بنيه إنما كمالهم مستعار من محمد ـ ﷺ وعليهم جميعهم وسلم ـ فإنه الإنسان الكامل بالأصالة والحقيقة. ولما كان كل ما سوى الله ـ تعالى ـ جزء من الإنسان الكامل، وكان العالم المسمى بالإنسان الكبير إنسانًا واحدًا ذا نشأتين نشأة صورته المشار إليها بقوله:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ﴾ [فصّلت: الآية ٥٣].

ونشأة روحه، وهو الإنسان الكامل المشار إليه بقوله: وَفي أَنْفُسِهِمْ فالإنسان الكبير العالم كله ما عدا الإنسان، والإنسان الصغير هو الإنسان الكامل روح العالم وعلته وسببه، وما سمي صغيرًا إلا لكون صورته الجسمية اجتمعت من حقائق العالم بأسره، وصورة العالم محتوية على صورته، وبهذا الاعتبار قال تعالى:

﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: الآية ٥٧].

فهما كالأبوين للإنسان من جهة صورته. ولما كان العالم بأسره كجسد واحد كان الإنسان الكامل بالأصالة وهو محمد ـ ﷺ ـ روحه. فمحمد ـ ﷺ ـ هو روح العالم، فهو الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه، ومرتبة الكمل النازلين عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية منزلة القوى الروحانية من العالم، وهم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ ومنزلة من نزل في الكمال عن درجة هؤلاء من العالم منزلة القوى الحسيَّة، وهم الورثة ـ رضوان الله عليهم ـ وما بقي ممَّن هو على صورة الإنسان في الشكل فهو من جملة الحيوان، فهم بمنزلة الروح الحيواني. والإنسان الحيوان حكمه حكم سائر الحيوان، إلَّا أنه يتميَّز عن غيره من سائر الحيوان، بالفصل المقوم له، كسائر الحيوان هو من جملة الحشرات، فرتبة الإنسان الحيوان من الإنسان الكامل رتبة النسناس والقرد. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ⑦﴾ [الانفطار: الآية ٧].

هذا كالنشأة العنصرية الطبيعية، ثم قال: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ⑧﴾ [الانفطار: الآية ٨].

إن شاء في صورة الكمال فيجعلك خليفة، أو في صورة الحيوان فتكون من جملة الحيوان بفصلك المقوم لك، ومرتبة الملائكة الكرام من جسم العالم، وهو

الإنسان الكبير، الذي الإنسان الكامل روحه مرتبة الصور الظاهرة في خيال الإنسان.

* * *

## الموقف الثامن والستون بعد الثلاثمائة

**سألني بعض الإخوان توضيح رسالة الغيب للعارف الشيخ صدر الدين القونوي، ربيب سيدنا الشيخ الأكبر ـ رضي الله عنهما ـ فقلت:**

الحمد لله، قوله: (**بسم الله الرحمـٰن الرحيم، رب أحمدك والحمد حمدك، ونشكرك والشكر شكرك، وأصلي على حبيبك ورسولك، وعلى آله خير بريتك، وبعد: فهذه إشارات على كنوز التحقيق، وتنبيهات تنبهك على مخزونات التدقيق، ومرموزات عالية ومشهودات متعالية، سمَّيتها: لسان الغيب من لسان الغيب. والله الهادي إلى صواب الصواب**).

يعني بلسان الغيب الأول لسان المؤلف، أي لسان إشارة وستر وغيب، وبلسان الغيب الثاني لسان المفيض عليه الذي استفاد منه هذا العلم وتسميته لسانًا مجازًا، وإنما هو كلام من غير لسان.

قوله: (**إشارة الموجودات كلها هي الوجود**). يعني أن كل ما يسمى موجودًا من محسوس ومعقول ومتخيل وروح وجسم هو الوجود لا غيره، لأنها كلها نسب وإضافات للوجود والنسبة. والإضافة ليست غيرًا للمنسوب والمضاف إليه، لأنها أمور معقولة لا تفيد زيادة فيما نسبت أو أضيفت إليه، ولكن علبة الحجاب والألف صير المعقول محسوسًا.

قوله: (**والوجود من الوجود**). يعني أن الوجود الذي تقدم أن الموجودات كلها هي هو من الوجود، ويعني بالوجود الأول ظاهر الوجود، وهو الوجود المتعين بالتعينات، الظاهر بالمظاهر، المسمى بالوجود الإضافي وبنفس الرحمـٰن. وبالوجود الثاني باطن الوجود، وهو الوجود الغيب البحت الذي لا عبارة عنه ولا إشارة.

قوله: (**فالحقيقة الموجودة كل الوجود**). يعني بالحقيقة الموجودة الوجود الإضافي المسماة بأمر الله وبنفس الرحمـٰن، فهي وإن كانت حقيقة واحدة لا تتبعض ولا تتجزأ فهي كل الوجود: يعني أنها ظاهرة متعينة بكل موجود.

قوله: (**فكل الوجود هو الحق الموجود**) يعني إذا كان الأمر كما ذكرنا فكل الوجود، أي ما يطلق عليه اسم الوجود، بمعنى الموجود من محسوس ومعقول، هو الحق الموجود، أي الحق المخلوق. لأن الحق ـ تعالى ـ ظهر بهذه الموجودات وسمّى نفسه في هذه المرتبة خلقًا وليس الخلق غيره، فهو الحق المخلوق.

قوله: (**والموجودات كلها في الوجود**) يعني أن كل موجود فهو في الوجود الحق، أي ظاهر فيه وقائم به كقيام الصورة بالمرآة، وظهورها فيه. والظرفية مجازية فإنها ظرفية عدم في وجود. كقولنا الأشياء في علم الله، فإن الأشياء معدومة في العلم.

قوله: (**فالوجود واحد شهد الله أنه لا إلـه إلّا هو رمز الكل في الكل**). يعني بالكل الأول كل محسوس ومعقول ومتخيَّل من روح وجسم. وبالكل الثاني الحقيقة الكلية، وهي الوجود الإضافي المسمى بالروح الكل وبغيره من الأسماء. ومعنى كون الكل الأول في الكل الثاني قيامه به وظهوره فيه.

قوله: (**والكل في الواحد**): يعني أن الحقيقة الكلية التي هي ظاهر الوجود والوجود الإضافي هي في الواحد، وهو الذات البحت، الذي لم يدرك منه سوى وجوده. ومعنى كونه فيه أنه قائم به وموجود به.

قوله: (**والواحد في الواحد**). يعني أن الواحد الذي به الوجود الإضافي، وهو الحقيقة الكلية، هو في نفسه بمعنى أنه قائم بذاته لا بشيء آخر، وكل ما عداه قائم به.

قوله: (**والواحد منها هو الكل**). يعني أن كل فرد من أفراد الكل هو الكل، أي ما في الكل هو في كل فرد من جهة ظهور الوجود الحق بذلك الفرد، والوجود لا يتجزأ ولا يتبعض. وهو معنى قولهم: كل شيء فيه كل شيء. فالفيض الحاصل للبعوضة هو الفيض الحاصل لكل العالم، ولكن قبول هذا الفيض والتجلّي يكون الاستعداد الذي هو غير مجعول.

قوله: (**الكل هو الكل**) يعني إذا ثبت ما ذكر فكل شيء هو كل شيء. وهذه الجملة كالنتيجة.

قوله: (**وهو الواحد في الكل**). يعني أن الوجود الإضافي واحد في الكل، أي في كل مظاهره وتعيناته فلا يتعدد بتعددها ولا يتكثَّر، فهو واحد مع تعدد المظاهر.

قوله: **(وهو الكل في الواحد)**. يعني أن الوجود الإضافي هو كلٌ لأنه مرتبة الصفات والشؤون المتكثرة، فهو كُلٌ بهذا الاعتبار. والمراد بالواحد الذات البحت فإنه لا كل هناك ولا كثرة ولا اسم ولا شأن ولا رسم، وإنما هي أحدية صرف. وهو الوجود بشرط لا شيء.

قوله: **(وهو الوحدة في الواحد)**. يعني أن الوجود الحق هو الظاهر في مرتبة الوحدة الظاهرة في مرتبة الواحد، لأن الوحدة هي مرتبة الإطلاق، وهي الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء. فإذا كان بشرط شيء فهو مرتبة الواحد، والواحدية والوحدة برزخ بين الأحدية والواحدية.

قوله: **(والواحد في الوحدة)**. يعني أن الوجود الحق هو الواحد في مرتبة الوحدة، لأن هذه الوحدة ليست في مقابلة كثرة وإنما هي وحدة حقيقية لا باعتبار.

قوله: **(تذكرة هو الأول فلا زمان فوقه)**. يعني قبله، لأن المتقدم له فوقية برتبة التقدم.

قوله: **(وهو الآخر فلا زمان بعده، وهو الظاهر بذاته)**. يعني أن ذات الحق هي الظاهرة فلا ظاهر سواه، لأن الممكن من حيث هو برزخ بين الوجوب والاستحالة، والبرزخ لا يكون إلا معقولًا، ولكن لغلبة الحجاب انقلب الموضوع فصار المعقول محسوسًا.

قوله: **(فلا ظاهر غيره ويظهره وهو الباطن بذاته فلا يعلمه إلا ذاته بذاته)**:

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٥]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٣٧].

**تبصـــرة:**

﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ [طه: الآية ١١١].

المراد بالوجوه هنا وجوه الحق ـ تعالى ـ فإن لكل موجود الذرة فما فوقها وجهًا خاصًا لا يشاركه فيه غيره، وهذه الوجوه كلها ذلت وعنت للوجه الواحد القيوم عليها كلها.

قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: الآية ٨٨].

يعني أن كل ما يطلق عليه اسم الشيء فهو هالك فإنه مضمحل في الحال والاستقبال إلَّا وجه ذلك الشيء وهو الوجه الخاص الذي لكل شيء من الحق ـ تعالى ـ.

قوله: (**توصيف جلَّ جناب الحق سبحانه عن أن يكون اثنين، إذ هو واجب الوجود**). يعني أن واجب الوجود بذاته ليس هو إلَّا واحدًا بإجماع العقلاء فلا يكون الحق إلا واحدًا.

قوله: (**فإذًا لا موجود غيره**). يعني إذا كان واجب الوجود بذاته واحدًا فهو الموجود حقيقة. وإطلاق الموجود على الموجود بغيره مجاز.

قوله: (**أليس الواجب القيوم فوق التمام**). استفهام تقريري بمعنى الثبوت، يعني أن تمامه فوق التمام المتعارف وكماله فوق الكمال المتواصف.

قوله: (**فلا يكون فاعل الأشياء الناقصة إلا بواسطة تامة**). يعني ثبت أن الواجب فوق كل تمام يتصور فلا يجعل الواسطة في فعل الأشياء وخلقها إلا واسطة تامة. وإذا كانت الواسطة على غاية التمام فلا يكون في شيء من المفعولات المخلوقات نقص، لأن صنعة الكامل كاملة.

﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: الآية ٣].

وما يتوهم من نقص بعض المفعولات فهو من غلظ الحجاب ويكون كمالها مستورًا. وملخص هذه الجملة أن الواجب فوق التمام وواسطته في مفعولاته فوق التمام بالنسبة إلى المبدعات فلا يكون المفعول إلا تامًّا لا نقص فيه.

قوله: (**وإنما يكون فوق التمام لعدم احتياجه في شيء خارج**). يعني إنما كان كذلك لغناه عن احتياجه إلى شيء خارج عن ذاته، لأن احتياجه إلى صفاته احتياج إلى ذاته، لأن الصفات مقتضى الذات.

قوله: (**ولشدة تمامه أحدث منه شيء آخر لأنه فوق التمام، وهو لا يكون إلا محدثًا**).

**تنبيـــه**:

(**لما أبدع فوق التمام التمام والتفت ذلك التمام إلى مبدعه وألقى بصره عليه امتلأ منه نورًا فصار عقلًا**) يعني أن إحداث هذا الشيء الذي أحدثه إنما لشدة تمامه، لأنه مقتضى للصفات، وهو في الحقيقة اقتضاء الذات. وهذا المحدث هو فوق

التمام بالنسبة إلى المحدثات، ولا يكون إلا محدثًا لأن الواجب لذاته لا يكون إلا واحدًا.

قوله: (**أصل: كلما كان المعلول أقرب إلى عليته كان قبوله المفيض أكثر، ولهذا صار العقل مفيض، وبتوسطه صار كل قابل وفيض**). المعلول الأقرب وهو العقل الأول المسمى بالأسامي الكثيرة، ولكونه أقرب صار هو الواسطة في الفيض يقبل على الحق فيأخذ الفيض ثم يفيض هو على غيره من كل قابل للفيض. والقبول هو الاستعداد، وهو أزلي غير مجعول.

قوله: (**تذنيب: فالعقل كل الأشياء، لأن كل شيء منه. فالعقل إذا كان كانت الأشياء، وإذا لم يكن لم تكن**). المراد بالعقل العقل الأول وكونه كل الأشياء هو أن الأشياء إنما ظهرت وتعيَّنت به، فهو هي فلولا توسط العقل ما كانت الأشياء.

قوله: (**العقل متحرك غير ساكن فحركته إما على العلو ولا شيء فوقه إلا مبدعه وبحركته يفيض الفيض**). هذه الحركة معنوية لا محسوسة.

﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القَمَر: الآية ٥٠].

وحركته للعلو طلبًا للفيض وليس فوقه في الرتبة إلا مبدعه الحق ـ تعالى ـ.

قوله: (**وما فوقه مبدعه فحركته في الجواهر المجردة تحت إلى أن يبلغ النفس. فإذا بلغ وقف وهي تحصل منه وتفيض على ما تحتها من الجسمانيات**).

(**استئناف: لا بدَّ من النفس الشريفة على تركها عالمها الأصلي لتلاحمها مع العالمين، فهي عالم بين العالمين، موضعها في الأعلى آخر موجوداتها**). يعني أن الذي فوقه مبدعه فحركته معنوية إلى ما تحته من الجواهر المجرَّدة يفيض عليها مما استفاضه من مبدعه إلى أن يبلغ النفس ويقف، ثم إن النفس تفيض على ما تحتها في المرتبة مما حصل لها من الفيض من العقل، لأن الحق قال له: أقبل فأقبل. يعني ليأخذ الفيض، ثم قال له أدبر فأدبر. ليفيض على من تحته. وفي الحقيقة العقل والنفس كلها أسباب كسائر الأسباب والفاعل الله وحده.

قوله: (**إيقاظ: لا تتوهمن أن النفس إذا هبطت إلى هذا العالم تهبط بأسرها بل يبقى منها شيء في عالمها إذ من المستحيل ترك شيء عالمه بالكلية**).

**وهمٌ وتنبيه:**

فإن تلجلجت وقلت: يلزم من ذلك تجزئتها فتقول: جوابك أنها مجردة يمكن أن يكون في عالمها ولا يخلو هذا منها إذ هذا حكم المجردات كما هو شأن الباري ـ تعالى ـ وهو الله في السماء إلـٰه وفي الأرض إلـٰه). يريد أن النفوس لا تحل الأجسام وإنما تشرق عليها كإشراق الشمس على الأرض فتظهر في كل كوة وطاقة وباب فتتعدد بتعدد المحال وهي على حالها ما اتصلت بشيء ولا اتصل بها شيء. وعالم الأرواح هو العقل الذي هو أمر الله والأرواح فيه بالقوة كامنة كمون الحروف في محبرة المداد. وإفاضة الأرواح على الأجسام ذاتي لا إرادي وإرادي للحق ـ تعالى ـ.

قوله: (**إرشاد: كل ما هو بسيط الحقيقة لا يمكن أن يكون مكونًا تحت الزمان. وهذا أيضًا يرشدك إلى أن النفس حادثة لا بحسب الزمان**). البسيط حقيقة؛ هو العقل والنفس والمهيمون فلا يدخلون تحت الزمان، لأن الزمان ابتدأ من النفس فلم تدخل النفس ولا ما فوقها تحت الزمان.

**أصل فيه تحقيق:**

لكلِّ بدن نفس ولكل نفس بدن، فالنفوس لا يتناسخن ولا يتوهمن أن احتياج النفس إلى البدن لكونها ناقصة تبصرة للناس في الحشر مراتب يوم يحشر المتقين إلى الرحمـٰن وفدًا، ويوم يحشر أعداء الله إلى النار تبصرة:

﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ [الشورى: الآية ٥٢]. فالوزن يومئذٍ الحق﴾ [ ].

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾﴾ [النَّازعَات: الآيات ٤٢ - ٤٤].

**تنبيـــه:**

ونفخ في الصور فصعق من في السمـٰوات.

**أصـــل:**

ليعلمن الطالب أن المعاد هو بدن الميت بأجزائه بعينها لا مثلها.

**فصـــل:**

الموت هو ابتداء الرجوع إلى الله ـ تعالى ـ فالبعث آخر الرجوع.

**أصـــل:**

القيامة قيامتان صغرى وكبرى، وهذا لا يعلمها أحد، ووقتها كذب الوقَّاتون.

**كلمـــة:**

لما كان الغرض الذي دعانا إلى تأليف هذه الورقات إحصاء بعض لطائف المبدأ والمعاد، وقد جاءت بحمد الله ـ تعالى ـ كما أردنا فتحنا الكلام فيها فختمناها هٰهنا.

**وصيـــة:**

أيها السالك المسترشد الطالب لينابيع المطالب إني قد أوردت لك في هذه الرسالة مخ التحقيق ومنَّ التدقيق فصنها عمن ليس أهلها وأنعم بها لمن هو أهلها والله حفيظ عليك فاحفظ وصيتي وكفى بذلك الله شهيدًا.

* * *

## الموقف التاسع والستون بعد الثلاثمائة

**سأل بعض الإخوان عن قول الإمام الغزالي ـ رضي الله عنه ـ:** «**ليس في الإمكان أبدع مما كان**» وطلب الجواب عنه بعبارة واضحة، فقلت: الحمد لله وحده، الجواب ـ والله ملهم للصواب ـ: قال تعالى حاكيًا عن موسى ـ عليه السلام ـ ومصدقًا له: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: الآية ٥٠].

فقول حجة الإسلام ـ رضي الله عنه ـ ليس في الإمكان... الخ. مقالته إشارة إلى معنى هذه الآية المشيرة إلى سر القدر المتحكم في المخلوقات، الذي هو العلة، التي لا يقال فيها لم في اختلاف العالم في الذوات والصفات والنعوت والاستعدادات. أخبر تعالى أنه أعطى كل شيء من العالم المخلوق في مرتبة وجوده الخارجي خلقه، أي استعداده الكلِّي الذاتي الغير مجعول ولا مخلوق، الذي هو عليه في مرتبة ثبوته وعدمه. فإن كلَّ ممكن له استعداد خاص لا يشبه استعداد ممكن استعداد ممكن غيره. وبالاستعدادات كانت الحجة البالغة لله ـ تعالى ـ على من أشقاه وابتلاه وأفقره ونحو هذا. فإن استعداده طالب لذلك ولو أعطاه غيره على سبيل الفرض لرده وما قبله لاستعداده لضده. فإن الاستعدادات طالبة لإيجادها هي مستعدَّة له، سواء كان ملائمًا في الخارج أو غير ملائم. ولا يطلب استعداد أي استعداد كان، إلا ما هو كمال في حقه وبالنسبة إليه، فإنه ترتيب حكيم عليم. والحكيم هو الذي يضع كل شيء موضعه اللائق به بحيث لا يكون أحكم. ولا أصلح ولا أبدع ولا أكمل منه.

ولو فرضنا أن عينًا من أعيان العالم طلب استعداده من الحق ـ تعالى ـ شيئًا أعلا مما هو عليه. أحكم وأصلح ولم يعطه ذلك وادخره عنه، وهو ممكن، فلا يخلو إما أن يكون الحق ـ تعالى ـ منعه ذلك بخلا، تعالى الحق عن البخل، فإن البخل يناقض الجود الثابت له تعالى عقلًا وشرعًا. وإما أن يكون منعه ذلك عجزًا، وقد فرضناه ممكنًا، فهو يناقض الاقتدار الثابت له تعالى عقلًا وشرعًا على كل ممكن، فثبت أن الحق ـ تعالى ـ جواد قادر أعطى كل شيء من العالم خلقه واستعداده وما نقصه شيئًا مما طلبه استعداده، وما بقي في الإمكان شيء يكون ممكنًا في حق عين من أعيان العالم أعلى وأحكم وأبدع مما هو عليه، وادخره عنه. وحينئذٍ صحَّ قول حجة الإسلام: ليس في الإمكان. . الخ. فحجة الإسلام بصدد الكلام على العالم الموجود، وإن الذي رتبه هذا الترتيب الذي هو عليه حكيم فلا يمكن أن يكون في الإمكان أحكم وأصلح وأبدع من هذا الترتيب الذي هو عليه، فإنه ترتيب الحكيم. فلا يمكن أن يكون في الإمكان أحكم وأبدع من هذا الترتيب المشاهد في أوضاع العالم وصفاته وأحواله. وادَّخره الحق ـ تعالى ـ مع طلب الاستعدادات أن يخلق لها ما هي مستعدة له، ومنعها إياه، والمنع في حق الحق محال. فإن منع المستعد شرٌّ ليس إليه تعالى، وإنما يكون المنع من جهة القابل حيث إنه عدم الاستعداد للقبول. فالإمكان المنفى إنما هو عن كون العالم وأشخاصه قابلة أن تكون على ترتيب وصفات أعلا وأبدع ما هي عليه، وهذا محال. فإن الاستعدادات حاكمة فلا يقبل مستعد غير ما هو مستعد له، يدل على ذلك قوله: **(لو أن الله عزَّ وجلَّ خلق الخلائق كلهم على عقل أعقلهم، وعلم أعلمهم، وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم، وأفاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفه، ثم زاد مثل جميعهم علمًا وحكمة وعقلًا، ثم كشف لهم عواقب الأمور، وأطلعهم على أسرار الملكوت، وعرفهم دقائق اللطف وخفايا العقوبات، حتى اطلعوا على الخير والشر والنفع والضر. ثم أمرهم أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم. والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعًا من التعاون والتظاهر أن يزاد فيما دبر الله الخلق به في الدنيا والآخرة جناح بعوضة، ولا أن ينقص من جناح بعوضة. . . الخ)**. فلا إيجاب ولا غيره مما توهم في كلام حجة الإسلام من اعتقادات الفلاسفة والمعتزلة، ولكنه ـ رضي الله عنه ـ مزج كلام أهل الحقائق بكلام أهل النظر.

**وجه آخر**: اعلم أن الآثار الكونية دلت على المعاني الإلـهية والحقائق الربانية. والمعاني الإلـهية دلت على وجودات الإلـه المعبود، فما في العالم حقيقة كونية كلية

أو جزئية إلا ولها حقيقة إلـٰهية كلية أو جزئية تقابلها، هي مستندها ومحتدها، والحقيقة الكونية هي تعينها ومظهرها. فالنسخة الكونية مقابلة للنسخة الإلـٰهية، ولا يلزم من تقابل النسختين واستناد إحداهما إلى الأخرى المساواة في الحقيقة والنسبة، ومن علم هذا علم صحة قول حجة الإسلام الغزالي ـ رضي الله عنه ـ «ليس في الإمكان أبدع ولا أكمل من هذا العالم». إذ لو كان وادخره لكان بخلًا يناقض الجود وعجزًا يناقض القدرة مع ما تقدم وتأخر من كلامه في باب التوكل من كتاب أحياء العلوم. يريد ـ رضي الله عنه ـ أنه لما كان العالم مظاهر أسمائه تعالى الكلية والجزئية لأنها الطالبة لإيجاد العالم وإظهاره من العدم الإمكاني مع طلب الحقائق الإمكانية للإيجاد والظهور من التعين العلمي إلى التعين الخارجي، مع عوارض التعين الخارجي ولوازم في الأحوال والنعوت التي لا تنحصر ولا تدخل تحت ضابط ولا قياس. وقد أجاب الحق ـ تعالى ـ طلب الجميع، فلم يبق حقيقة كلية إلـٰهية تطلب العالم إلا وقد ظهرت بحقيقة كلية كونية وجزيئاتها وأشخاصها لا تتناهى. فلم يبق شيء في الإمكان من حيث الأجناس والأنواع إلا وقد كان، فإنه لو بقي في الإمكان شيء بعد هذا العالم جنسًا أو نوعًا إلا وقد كان، فإنه لو بقي في الإمكان شيء بعد هذا العالم جنسًا أو نوعًا وادَّخره تعالى لكان هذا الادخار بخلًا عن الممكنات الطالبة باستعدادها للإيجاد وعن الأسماء الإلـٰهية الطالبة لظهورها بظهور الممكنات، التي هي آثارها. وإن لم يكن بخلًا تعين أن يكون عجزًا، فإن عدم إسعاف الطالب بمطلوبه لا يكون إلا بخلًا أو عجزًا. وكلاهما محال على الجواد المطلق القادر على كل شيء فهو الذي أعطى كل شيء خلقه واستعداده كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي وبالقدر الذي ينبغي فعطاء الحق ـ تعالى ـ تابع للطلب الاستعدادي الكلي من الأسماء ومن الأعيان الثابتة التي هي صور الأسماء وللطلب الحالي الاضطراري لا للقولي، إلا إن وافق الاستعدادي أو الحالي. فلا يجب شيء على الحق ـ تعالى ـ ولا يتصور في حقه ـ تعالى ـ منع مستعد لشيء مما هو طالبه باستعداده الكلي. فإن من أسمائه ـ تعالى ـ المعطي، ولا يكون مسمى بهذا الاسم في حال دون حال، ولا في وقت دون وقت. وما سمي بالمانع إلا من حيث عدم قبول الطالب بلسان ما هو غير مستعد لقبوله. فما أنكر قولة حجة الإسلام واستعظمها واستغربها منه إلا من كان متكلمًا قحًّا محجوبًا عن الرقائق والدقائق، ما شمَّ رائحة من علم القضاء والقدر، ولا عرف كيفية نشأ العالم، ولا أسباب صدوره، فتوهم أن في هذه المقالة تعجيزًا للقدرة وتناهيًا للمقدورات وإيجابًا على الحق ـ تعالى ـ فعل الأبدع، ومشيًا على قواعد المعتزلة. وهيهات

هيهات، هذا جواب من محل كلام حجة الإسلام على نفي الإمكان عن إيجاد عالم آخر أو عوالم، وإنما مراد حجة الإسلام التنبيه على أن سبب هذا الاختلاف الواقع في العالم بين أجناسه وأنواعه، وبين أشخاص أنواع الواحد هو القضاء الأزلي، ونسبة القضاء الأزلي هو الحكمة. ومن أسمائه تعالى الحكيم، فهي المخصصة للاستعدادات، والحكمة متقدمة بالمرتبة على العلم الأزلي. فما ظهر في هذه النسخة الشهادية إلا ما طلبته الاستعدادات الأزلية غير المجعولة، فكل ما ظهر في العالم فهو العدل الحق ولا يظلم ربك أحدًا.

**جواب آخر**، قال تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: الآية ٥٠].

المطلوب من الواقف على هذا الموقف أن يعطيه ما يستحقه من التأمل والإنصاف، فإنها مسألة تكسرت في البحث عنها أظافير كثيرين، ليعلم أن الأشياء الممكنة معلومة للحق ـ تعالى ـ حالة عدمها بعلم محيط إجمالي في تفصيل لا يتناهى والشيئية المذكورة في هذه الآية هي الشيئية الوجودية: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [طه: الآية ٥٠]، أي موجود خلقه طبيعته واستعداده، كما هي في قوله:

﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: الآية ٩].

أي موجودًا لا لشيئيته الثبوتية كما هي في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ﴾ [النحل: الآية ٤٠]. الآية. وهي الشيئية المعلومة المجردة عن الوجود العيني، ولحقائق الممكنات استعدادات كذلك معلومة له تعالى ثابتة معدومة وكما أن عدم الممكنات السابق على وجودها غير مراد ولا مجعول، فكذلك استعداداتها وطبائعها الكلية غير داخلة تحت الإرادة والجعل، لأنها اقتضاءات أسمائية إلـٰهية التي هي حقائق أول، وهذه حقائق ثواني. والممكن من حيث هو ممكن بالنظر إلى حقيقة الإمكان لا يقتضي شيئًا لذاته، فلا بدَّ له من مرجح، إذ وقوع أحد المتساويين بلا مرجح محال لما يلزم من التساوي وعدم التساوي، والمرجح لا يرجح إلا بالعلم والإرادة المتقدمتين على الترجيح. وبالنظر إلى كون علمه تعالى قديمًا محيطًا لا يقبل التغيير لاستحالته، فالممكن المعلوم حالة عدمه لا يقبل التغيير لما يلزم من انقلاب العلم جهلًا. إذ المحال كانت معنوية أو عينية تعطي الحال بها أحكامًا ليست له بمجرد النظر إلى ذاته، فلزم من هذا أنه تعالى لا يعطي حقيقة وذاتًا من ذوات الممكنات حالة إيجاده من الأحوال والصفات إلا ما علمه منه حالة عدمه لطلبه لذلك باستعداده وطبعه

الذي هو مقتضى حقيقته. إذ انقلاب الحقائق محال، وصح قول حجة الإسلام الغزالي ـ رضي الله عنه ـ (**ليس في الإمكان أصلًا أحسن ولا أتم ولا أكمل مما هو عليه مما كان**)، أي ممَّا هو عليه محل ممكن في الحال ويكون عليه في الاستقبال من الأحوال والصفات دنيا وأخرى يعني أنه ليس في الممكن الجائز أن يكون في حق أفراد كل حقيقة وذات نسبت إلى الوجود في العالم أعلاه وأسفله أحسن وأتم وأكمل مما كان. أي مما أعطيت أشخاص كل حقيقة من الأحوال والصفات والأوضاع، لأنه تعالى فعل بها وأعطاها ما تطلبه باستعدادها وتستحق بطبعها الذي علمه منها حالة عدمها، فكما أنه تعالى أخبر أنه لا يعطيها في النهاية إلا وصفها لقوله:

﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: الآية ١٣٩]، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: الآية ٤٩].

لأنه علمهم على تلك الصفات والأحوال في الدنيا، فكذلك في البداية لم يعطهم من الأحوال والصفات إلا ما علمهم عليه قبل وجودهم، وهي استعداداتهم، لأنه علمهم متى وجدوا يكونوا على تلك الأحوال والصفات والهيئات والأوضاع، لأنها مقتضى استعداداتهم التي هي حقائقهم أو لوازم حقائقهم. ومن البين أن العلم ظل المعلوم وحكاية عنه، فهو تابع له، ولا أحسن ولا أكمل ولا أتم ولا أحكم من إعطاء كل مستعد ما هو مستعدٌ له، فإنه لايطلب بل لا يقبل غيره، فإنه لا يصلحه ويمشي به على حقيقته إلا ذلك. ألا ترى مثلًا إلى استعداد الشمعة للانطفاء بالنفخ، واستعداد قبضة الحشيش اليابس للاتقاد به، ولو أراد النافخ إذا كان غير عالم بالاستعداد ولا حكيم فيعطي كل شيء ما يستحقه إيقاد الشمعة بالنفخ ما قبلت ذلك، لأنه خارج عن استعدادها، كما أنه إذا أراد إطفاء قبضة الحشيش بالنفخ ما قبلت ذلك كذلك، والفعل والفاعل واحد، ولكن الاستعدادات مختلفة والطبائع متباينة، فالتجلِّي الإلـٰهي واحد، وحقائق الممكنات تقبله بحسب استعداداتها وقوابلها. فمن الاستعدادات ما يعم جميع أشخاص الحقيقة الواحدة، كالتغذي مثلًا لحقيقة الحيوان والنبات. وقد ينفرد كل نوع من أنواع الجنس الواحد باستعداد وطبيعة، كاستعداد أنواع الحيوان المصوت كل نوع إلى صوت يخالف الآخر. وما ذاك إلا لاختلاف الاستعدادات، وقد لا تنحصر الاستعدادات في أشخاص النوع الواحد ولا في أنواع الحقيقة والجنس الواحد. والحق ـ تعالى ـ واسع عليم بالاستعدادات على اختلافها، حكيم يضع الأشياء مواضعها التي تستحقها، جواد يعطي كل مستعد ما يطلبه

باستعداده، وهو معنى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طـه: الآية ٥٠]. أي طبيعته واستعداده.

﴿ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طـه: الآية ٥٠]. أي بيَّن ويسَّر وساق كل شيء بعد إيجاده. فليس له تعالى إلا إعطاء الوجود للأحوال والصفات لكلٍّ مستعد حسب استعداده وطلبه لذلك بلسان حاله الذي هو الاضطرار، وهو تعالى يقول: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: الآية ٦٢].

فكلام حجة الإسلام ـ رضي الله عنه ـ إنما هو في بيان أنه تعالى ما ظلم أحدًا من خلقه ولا عدل به عما علمه منه حالة عدمه، ولا نقصه خردلة مما طلبه باستعداده وخلقه وطبيعته، إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشر، إن نقصًا فنقص وإن كمالًا فكمال، وبهذا كانت له الحجة البالغة على مخلوقاته. وفي بيان أن الأحوال والصفات والأوضاع المجهولة التابعة للحقائق والذوات والماهيات غير المجعولة لا يمكن أن تكون أعلا ممَّا هي عليه ولا أدون لأنها مقتضى استعدادات الحقائق والذوات في غير تعرض لشيء آخر وراء ذلك أصلًا، ولو قيل لحجة الإسلام: هل في الإمكان العقلي أن يخلق الله ـ تعالى ـ حقائق أحسن وأتمَّ وأكمل مما خلق، أعني قدَّر، لقال هو ممكن عقلًا إذا أراد. وأما كشفًا فهو محال لأن العالم مخلوق على الصورة الإلـهية. وحجة الإسلام إنما يتكلم مع الجمهور أصحاب العقول، فهو يقرِّب الأمر على عقولهم. ولو قيل له: وهل في الإمكان أن يعطي تعالى تلك الحقائق صفاتًا وأحوالًا أعلى وأدون مما تقتضيه استعداداتها التي علمها عليه قبل نسبة الوجود إليها، لقال: لا يمكن، لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن، ووقوع خلاف العلم الإلـهي مستحيل. ولو قيل له: وهل في الإمكان أن يخلق الله ـ تعالى ـ حقائق تقتضي باستعداداتها أحوالًا وصفاتًا هي أحسن وأكمل وأتم ممَّا كان؟! لقال: نعم كيف وهو تعالى يقول: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: الآية ١٩]. فأطلق مجازًا أن يكون أعلا.

وقال: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ﴾ [الأنعام: الآية ١٣٣]. فأطلق كذلك.

وقال: ﴿يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: الآية ٣٨]. فقيَّد بعدم المثلية.

وقال: ﴿إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ۝٤٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾ [المعارج: الآيتان ٤٠، ٤١]. مقيد في هذه الآية البدل بالخيرية، يؤيد حمل كلامه ـ رضي الله عنه ـ على ما ذكرناه لا غير. قوله الذي بنى عليه هذه المقالة عندما تكلم فيما يثمر التوكل ما نصه باختصار بعض الكلمات:

«هو أن تصدِّق يقينًا أن الله لو خلق الخلائق كلَّهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وأفاض عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفه ثم كشف لهم عن عواقب الأمور وأطلعهم على أسرار الملكوت وأمرهم أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلم والحكمة لما اقتضى تدبير جميعهم أن يزاد فيما دبَّر الله به الخلق في الدنيا والآخرة جناح بعوضة، ولا أن ينقص من جناح بعوضة، ولا أن يرفع عيب أو نقص أو مرض أو ضر عمَّن بلى به، ولا أن يزال غنى أو صحة أو كمال أو نفع عما أنعم به عليه، بل كل ما خلق الله من السمٰوات والأرض، وكل ما قسم الله بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية عدل لا جور فيه، وحق لا ظلم فيه. بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلًا أحسن منه ولا أتمُّ ولا أكمل. ولو كان وادَّخره مع القدرة لكان بخلًا يناقض الجود وظلمًا يناقض العدل. ولو لم يكن قادرًا لكان عاجزًا والعجز يناقض الألوهية، يعني ـ رضي الله عنه ـ أنه تعالى لو أعطاهم ما أعطاهم وكشف لهم عن علم بالأشياء في العدم فعرفوا استعداداتها وطبائعها التي تقتضيها لرأوا حقائق الأشياء طالبة لصفاتها وأحوالها وأوضاعها التي تعرض لها بعد الإيجاد العيني طلبًا طبيعيًا لزوميًا ورأوا تلك الصفات والأحوال على اختلاف أزمنتها مترتبة ترتيبًا اقتضائيًا بحيث تكون الحالة الأولى جاذبة للتي بعدها، ملتزمة لها، كحلق السلسلة يجذب بعضها بعضًا جذبًا طبيعيًا، فلو عكس هؤلاء الذين أمرهم الله ـ تعالى ـ أن يدبروا الخلق بما أفاض عليهم وأعطاهم من العلم والحكمة خردلة ما انتظم العالم. بل لا يمكنهم زيادتها خردلة ولا نقصانها. لأنه قلب للحقائق، وهو محال، وتغيير لمعلوم العلم أزلًا وهو محال أيضًا. إذ العلم لا بدَّ له من معلوم، ومتى ما ظهر ظهر طبق ما تعلق به العلم القديم لا أزيد ولا أنقص بزمانه ومكانه، ولا يتقدم ولا يتأخر. فهو تعالى يخلق ما يشاء ويختار، ولا يشاء ويختار إلا ما علم من كل معلوم حال عدمه، وهو ما عليه كل ممكن حالة وجوده من جميع أحواله وصفاته التي لا نهاية لها في الدار الدائمة. فلا يصحُّ أن يقال الحق ـ تعالى ـ يعجز عن شيء، بل هو القادر المطلق. ولكن يقال الحق ـ تعالى ـ لا يفعل إلا ما أراد، ولا يريد إلا ما

علم، والمعلوم لا يتغير، والقول بأن الله ـ تعالى ـ قادر على خلق المحال لذاته لو أراده لا يصحُّ، إنما يقال الحق ـ تعالى ـ قادر، والقدرة تعرف متعلقها. فلو كان في الإمكان خلاف الواقع بحسب ما عليه كل ممكن من الأحوال والصفات طلب الممكن، أي ممكن كان من الممكنات، باستعداده ولسان حاله الأحسن والأكمل بالنسبة إلى ما أعطى من الصفات والأحوال على سبيل فرض المحال. إذ لا يطلب شيء غير ما هو مستعد له ألبتة لكان بخلًا يناقض الجود وظلمًا يناقض العدل، والبخل والظلم محال. فاللازم وهو منع المستحق ما هو مستحق له، طالب له باستعداده، محال. والظلم وضع الأشياء غير مواضعها التي تستحقها باستعداداتها والعلم والحكمة، ولو لم يكن قادرًا على ما يريد لكان عاجزًا والعجز محال. فهو تعالى عالم قادر مريد مختار. ولعلمه وإرادته واختياره لا يعطي شيئًا من الممكنات غير استعداده، لأنه مقتضى الإرادة المترتبة على العلم المترتب على المعلوم. فتبين من هذا أنه لا اعتزال ولا فلسفة ولا جبر ولا إيجاب في قول حجة الإسلام في هذه المسألة، بل هو كلام صفوة الصفوة من أهل السنة والجماعة. والحاصل أن حجة الإسلام ـ رضي الله عنه ـ رمز بهذه المقالة إلى سرِّ القدر المتحكم في الخلائق، وهو الذي تنتهي إليه الأسباب والعلل، وهو لا سبب له ولا علة، فلا يقال فيه لم ولا كيف. قال ـ رضي الله عنه ـ بعد ما قدّمناه من كلامه: «وهذا الآن بحر زاخر عظيم عميق واسع الأطراف مضطرب الأمواج غرق فيه طوائف من القاصرين، ولم يعلموا أن ذلك غامض لا يعقله إلا العالمون. ووراء هذا البحر سر القدر الذي تحير فيه الأكثرون ومنع من إفشاء سرِّه المكاشفون. . إلى آخر المقالة». فاعتاص هذا الرمز على الأفهام من الخاص والعام وتباينت فيه الآراء من دورة عصر حجة الإسلام إلى هلم جرًا، حيث كان هذا الرمز موزعًا بين طريقة المكاشفين وطريقة المتكلمين، فهم بين معتقد مجيب ومنتقد غير مصيب. أما العارفون بالله ـ تعالى ـ فقد عرفوا صحة معناها وأصل مبناها، غير أنه ما استقام لهم تطبيق اللفظ على المعنى المراد الاستقامة الخالية عن التكلف السالمة من الاعتراض. وأما غير العارفين من مجيب ومضطرب فهم يتخبطون بين كلام أهل السنة والاعتزال، والكل في ناحية عن مرمى حجة الإسلام. وأكثر من بسط الكلام في هذه المسألة الشيخ أحمد بن المبارك في كتاب الإبريز، وقال: إنه فعل ذلك نصيحة للمسلمين، والله ينفعه بقصده، وهو من القادحين في هذه المقالة. والحق ضالة المؤمن يأخذها عند من وجدها عنده، ومن عرف الحق بالرجال تاه في مهامه الضلال.

* * *

# الموقف السبعون بعد الثلاثمائة

**الحمد لله الخبير، هو الذي يعلم الأشياء من حيثها فيعلمها بها على ما هي عليه. وهذا هو الفرق بين اسمه العليم واسمه الخبير. فإن العليم هو الذي أحاط علمه بالأشياء على ما هي عليه من حيثه لا من حيثها، والخبير هو الذي أدرك علمه الأشياء من حيثها على ما هي عليه فعلمها بما اقتضته ذواتها من غير جهل سابق.**

## الفصل الأول
## في مظهرية الإنسان للحق ذاتًا وصفاتًا وأسماءً وأفعالًا

اعلم ـ عرَّفك الله بذاتك ومكنك من آثار صفاتك ـ أن الله قال على لسان نبيِّه الحديث وهو قوله: «**كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فبي عرفوني**».

هذا حديث صحيح من طريق الكشف، ضعيف من طريق الإسناد، قد أجمع المحققون على صحته وذكره غير واحد في مصنفاته، وإذ قد علمت ذلك فاعلم أن الله ـ تعالى ـ لما أراد إظهار ذاته بما له من أسمائه وصفاته، ولم يكن معه موجود سواه، تجلَّى لنفسه في نفسه بتجلِّي الغيرية، فأحدث منه له موجودًا سماه بالعالم، كما يحدث أحدنا في نفسه لنفسه صورة موجودة يحدثها وتحدثه في نفسه، على أنها سواه مجازًا في ذلك الوقت، وفي الحقيقة هو عينها؛ فكذلك الحق ـ تعالى ـ والدليل على ذلك قوله:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٩].

فالعالم كله من حيث المجاز، وإن شئت قلت من حيث اقتضاء المقام، وإن شئت قلت العالم من حيث التقسيم، غير الله. وصفات الله منزهة عن صفات العالم، فلا تشبه العالم ذاته بوجه من الوجوه، ولا بينه وبين العالم نسبة، لأنه القديم الواجب بذاته، والعالم محدث مفتقر إلى غيره، لأنه موجود ما دام الحق ينظر إليه بنظر الغيرية. فإذا رفع نظره عنه فني العالم بأسره، كما إذا رفع أحدنا نظره عن صورة مصورة له في الذهن، كان ناظرًا إليها، فإن تلك الصورة تنعدم عند رفع النظر عنها. وكذلك تقول من حيث الحقيقة، وإن شئت قلت من حيث الذات، وإن شئت قلت من حيث الواحدية وعدم الانقسام، العالم كله هو الله لا غيره.

**ويرد علينا في هذا المقام سؤالان:**

**الأول**: إن كان العالم عينه فما هذا التعدد الموجود في العالم، وهو واحد سبحانه وتعالى، وكيف تقول إنه واحد وهو متعدِّد، وكيف يظهر متعدد وهو واحد؟!.

**الجواب**: أن التعدد ظاهر في الوجود غير مناف للواحدية الإلـهية، لأن الوجه الواحد إذا قابلت به مرايا كثيرة فإن الواحد يتعدَّد فيها ولا يتعدد في نفسه، فهو واحد من حيث هو متعدد من حيث تلك المرائي فهذا التعدد الواحدي، فواحد غير متعدد.

**السؤال الثاني**: كيف يكون العالم عين الحق ـ تعالى ـ والعالم متغير على الدوام، فالقول بأن العالم عينه يفضي إلى الحكم بالتغير على الله تعالى.

**الجواب**: قد بيَّنا أن مثال العالم بالنسبة إلى الحق ـ تعالى ـ مثال الصورة المتخيلة في ذهنك المفروضة أنها غيرك بالنسبة إليك، فهل ترى التغيير الواقع بتلك الصورة راجعًا إليك من حيث حقيقتك، أم راجعًا إلى ذلك المتخيل المفروض، وأنت على ما أنت عليه قبل ظهوره في مخيلتك، وبعد زواله أيضًا، فإن وجود ذلك التغيير اللاحق بذلك المفروض المتخيل غير حقيقي، لأن وجود المفروض نفسه وجود مجازي غير حقيقي. إذ لا استقلال له إلَّا من حيث الفرض، فصفاته أيضًا كذلك. فتغييره تغيير مجازي، فلا يلحق ذلك التغيير إلا تلك الصورة لأنها صفتها. ولا يلحق بالشخص المتصوِّر ـ اسم فاعل ـ وإذ قد عرفت هذا علمت أن العالم متخيل الوجود ليس له حقيقة وجود. فجميع أوصاف العالم كذلك مجاز ليس له حقيقة وجود، لأنها موهومة متخيلة، والله ـ تعالى ـ حقيقتها. فكل ما ينسب إلى العالم فإنما هو مجازي، والله ـ تعالى ـ منزَّه عن ذلك التغيير، على أنه نفس العالم هذا المحسوس والمعلوم الظاهر والباطن، فسبحانه ما أوسعه. ثم إنه تعالى لما توجه لخلق العالم منه ـ كما ذكرنا ـ خلق روحًا كليًا سماه حضرة الجمع والوجود لكونه جامعًا لحقائق الوجود، وسماه بالقلم الأعلى، لانبعاث صور الموجودات منه كما تنبعث صور الكلمات من القلم الكياني، وسماه بالعقل الأول، لأنه أول شيء عقل، أي ربط وقيد، باسم الغيرية. ومنه عَقَلَ البعير أي ربطه وقيَّده، وسمَّاه بالحقيقة المحمدية، لكونه أكمل مظاهر حضرة الجمع والوجود وهو الهيكل المحمدي، فهي وإن كانت لها مظاهر كثيرة فإنها بعينها بهذا الاسم، لكون محمد ـ ﷺ ـ أكمل مظاهرها، على أنه ما في الجنس الإنساني أحد إلَّا وهو مظهر هذه الحقيقة، كل إنسان يكون فيه ظهورها

وبطونها على قدر كماله ونقصانه، ولا بدَّ من ظهورها في كل إنسان كامل. واختص محمدًا ـ ﷺ ـ بالأكملية الكبرى التي ليس لأحد إليها سبيل، ومن ثم قال ـ ﷺ ـ:
**«أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»**[(١)]

لأنه الأولى بها من كل أحد. ثم إن الله ـ تعالى ـ لما خلق هذا الروح المحمدي المسمى بحضرة الجمع والوجود أوقفها موقفًا عرشيًا. أعني صورها على صورة سمَّاها عرشًا، فذلك العرش خلق منها، ثم جمعها إلى صورتها الأولى، وكلما أقامها في صورة وقبضها بقيت الصورة موجودة في العالم. ولم يزل كذلك يقبضها إلى صورتها الأولى، ثم يبسطها بصورة من صور الموجودات، والموجودات تنبعث من ذلك التصوير حتى خلق جميع الوجود منها أعلاه وأسفله، جبروتية وملكوتية، وملكية وصورية ومعنوية لطيفة وكثيفة، حتى انتهت المرتبة إلى خلق الإنسان البشري، وهو آخر المراتب الوجودية، فخلقه منها ولم يقبضها. فكان الإنسان هو حضرة الجمع والوجود، فليس لحضرة الجمع والوجود صورة إلا الصورة الإنسانية، لأنها بسطت فيه ولم تنقبض عنه. إذ لا مرتبة أنزل من هذه المرتبة، فهو غاية تنزُّلها، والحق غاية عروجها. فكان الإنسان صورة حضرة الجمع والوجود فرجعت إليه حقائق الموجودات بأسرها، رجوع الفرع إلى الأصل، وجمعها بذاته جمع الكل للجزء، فناسب كل شيء منها بكماله على ما هو عليه ذلك الشيء، ولذلك صار مظهرًا لجميع الحقائق، لأن حضرة الجمع والوجود متصور بصورة كلِّ حقيقة من حقائق الموجودات، وهي الإنسان. ومن ثم كان الإنسان وجودًا مطلقًا لسريان حكمه في أقسام الوجود ظاهرًا بظاهر، وباطنًا بباطن، علويًا بعلوي، وسفليًا بسفلي. ومن ثم استحق الخلافة ووجب أن يسجد له من استخلف عليهم. ولما كان الإنسان حضرة الجمع والوجود المحدثة من ذات الحق المخلوقة على الصورة الإلـٰهية، كما ورد في نص الحديث، كان موصوفًا بالأسماء والصفات الإلـٰهية، لأنه عينه. ومن ثم قال ـ ﷺ ـ وسلم حاكيًا عن الله أنه عين العبد المتقرِّب، فهو سمعه الذي يسمع به. إلى غير ذلك من أعضائه وقواه. وقال في حديث آخر: حتى أكون هو كل ذلك، إشارة إلى حقيقة ما هو عليه الإنسان من الصفات الإلـٰهية. وذكرت لك هذا لتستدل بك عليك، وتعرف أنك العين المقصودة من الوجود كله، أعلاه وأسفله، إنك أنت الموصوف بصفات الحق، وأن الله اسم لذاتك، وأن الألوهية عبارة عن صفاتك. ثم إذا عرفت هذه

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

النكتة استرسلت فيها بكليتك ولا عرجت بعدها على شيء سواك من الوجود جميعه، تجعل ذلك دأبك ليلك ونهارك، غدوك ورواحك، تارة شهودًا علميًا، وتارة شهودًا عينيًا، وتارة تحققًا وجوديًا حكميًا، وآونة وجوديًا حقيقيًا تفصيلًا، وطورًا تصرفًا ملكيًا فرقيًا، مع الذات، ووقتًا مع الصفات، ووقتًا معهما، حتى تتمكن من ذاتك، فتكون في ذاتك بذاتك، على ما هي عليه ذاتك. وإذا صحَّ لك هذا المشهد فاعلم أن هذه لك من حيث الظاهر أنك إذا قلت للجبال الراسيات زولي، ولم تلبث نفسًا، فإذا لم تجد ذلك في الظاهر فاعلم أنك لم تحصل في المشهد الذاتي. وما ذكرت لك هذه النكتة الغريبة إلا ليحصل لك التنبه عليها فتتحقق بدرجة الكمال، فتظهر على ما أنت عليه من الجلال والجمال. واعلم أن الحقيقة الإنسانية هي الذات الإلـٰهية، ولها من صفات الكمال ما تعرف الله به إلى عباده، وما استأثر به مما لم يتعرف به إلى خلقه. فجميع ذلك لهذه الحقيقة الإنسانية، فاطلبها منك فيك بالاسم الله حتى تجد المسمى، فتسقط الاسم فتعرف ذاتك، ثم تجد ما عرفت، ثم تتصرف بما وجدت، وإذا صحت معرفة ذاتك ثم وجدت ما عرفت ثم تصرفت بما وجدت فيما أردت فاعلم أنك أنت الإنسان الكامل، وقطب الأوائل والأواخر. وإذا لم يصح لك ذلك فاعلم أنك إنسان مطلق منحطًّا عن رتبة الكمال بقدر ما فاتك من ذلك. واعلم أن كل فرد من أفراد النوع الإنساني عنده قابلية الكمال الإلـٰهي، لكن ما كل أحد مستعد لذلك، فالقابلية أصلية كلِّ شخص لأنه مخلوق من الذات الإلـٰهية، ومن كان كذلك فهو ذو قابلية للكمالات الإلـٰهية. لكن الاستعداد هو الذي يبلغك مرتبة الكمال، فمثل القابلية والاستعداد في الإنسان كمثل الصقالة والمقابلة في المرآة، لأن كل مرآة مصقولة لا بدَّ أن تكون قابلة لتجلِّي وجه الملك فيها، ولكن لا يحصل ذلك إلا للمرآة المستعدة لذلك، واستعدادها على قسمين: ضروري وغير ضروري. فأما غير الضروري فهو تزيُّنها بأنواع الحلي حتى يرتضيها الملك لنفسه، لأن الملوك لا ترتضي أن تتخذ مرآة غير مزينة في الغالب، ولا يبعد في النادر وقوع ذلك، فمثل هذا الغير الضروري مثل القيام بالشرائع للطالب. وأما الضروري للمرآة فهو مقابلتها لوجهه مقابلة مسافته، فإذا حصل ذلك تجلّى وجه الملك فيها. فتزيينك أيها الأخ ليصطفيك الملك لنفسه، إنما هو تجردك عما سواه ظاهرًا وباطنًا، وتفرغك له شهودًا ووجودًا، مع القيام بالشرائع، ومقابلتك له مقابلتك لأسمائه، ثم صفاته، ثم ذاته، حتى يظهر لك منك فيك، فإنه عينك ولك جميع ما له بحكم الاستغراق والشمول جملة وتفصيلًا، فتكون أنت عينه، أو هو عينك. وعلى كل حال فما يكون إلا أحدكما ويسقط الثاني، وإن شئت قلت

تكونان كلاكما تواجدًا لا بحكم الغيرية والتعدد، فتكون ذاتكما واحدة وصورتكما تارة متوحدة وتارة متعددة. فاستعد أيها الإنسان لهذا الأمر العظيم الشأن، واعلم ـ وفقك الله لمعرفة نفسك وأخرجك من ضيق رمسك ـ أن باطنك لما كان مغيبًا عنك وكانت فيه أمور غريبة ونكت عجيبة تعزب عنك لجلالة قدرها فلا تكاد تفهمها للطافة أمرها لأنها بالكلية منافية لأمر ظاهرك جارية على أسلوب بخلاف ما تعلمه من نفسك أقاموا لك اسمًا في مسمى، ثم وصفوه لك بما عرفوه من أوصافك فيك، حتى تثبت أولًا أن مثل هذه الأوصاف توجد في موجود من الموجودات. فإذا دلوك عليك عرفتها من نفسك، ثم دلوك على باطنك فقالوا إنك نسخة من فلان المذكور بتلك الأوصاف أو أن فلانًا نسخة منك فإنك وإن أنكرت ذلك منك، أي من نفسك، لعدم معرفتك بك، فإن تلك الأوصاف ليست إلَّا لك. أفتراك إذا غفلت عن مثل تلك الأشياء الموجودة فيك ورحلت من هذه الدار ولم تعرفها حق المعرفة كنت إلَّا خاسرًا. ولو أعطيت من الوجود ما عسى أن تعطاه فإن الجمال المنفصل عنك كالأموال والأولاد وأمثالهم ليس كالجمال المتصل بك من حسن الخلقة وشرف النفس وجمال الهيئة وجمال مكارم الأخلاق، لأن الجمال الذي هو عبارة عن وجودك هو الباقي لك، وما سواه فلا بدَّ من مفارقته. فمن لا يحصل فيه من الكمالات فهو أنقص الناقصين فافهم هذه الإشارة واعرف هذه العبارة وتأمل في فلان تعرف ما أردنا به إن وفقك الله، فالله الله في معرفة أوصاف فلان في طلبها منك بطرحك وجعلك عبارة عنه، فإنك المراد بذكره. واعلم أن العالم صورة والإنسان روح تلك الصورة، وتحقق بفهم ما أشار إليه محيي الدين بن العربي في قوله مشيرًا إلى أبي سعيد الخراز، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته، فتعلم أن ذلك عبارة عنك، وأنك عين المسمى بذلك الاسم بالوجود والحقيقة، لا بالمجاز والتبعية الحكمية، ولا على سبيل الإلحاق والنسبة، بل لما كانت فيك حقائق لا تصل إلى معرفتها وضع لك ذلك الاسم، وليس له مسمى سواك. فأول ما ينبغي لك أن تعتقد بقلبك على أنك مسمى ذلك الاسم الأعظم، وتشهد تلك الصفات الكمالية لك بكمالها على سبيل الملك والمرتبة، لا على سبيل الحكم والمجاز، فإذا استدام قلبك على هذا العقد وأمنت من ضنك الريب والخناس وزال الشك والالتباس فإنك سوف تجد تلك الأوصاف فيك شهودًا وجوديًا عيانيًا.

**واعلم أن الحقيقة المحمدية** عبارة عن الهوية الإلـٰهية بما هي عليه من الشؤون والأسماء والصفات والظهور والبطون والشهادة والغيبة، إلى غير ذلك من النسب والإضافات المندرجة تحت هذا الاسم. فمحمد ـ ﷺ ـ هو المشار إليه بهذا الاسم.

فمحمد ـ ﷺ ـ هو الهوية المتعينة بالعين المهملة، والهوية عبارة عن الذات الإلـٰهية بتعيينها بجميع الأسماء والصفات لها على سبيل غيبوبة ذلك عمن سواه. فمحمد ـ ﷺ ـ هو الهوية المتعينة على سبيل ظهور ذلك البطون، وشهادة تلك الغيبوبة في هيكل مخصوص منفرد بالكمالات المنطوية تحت الهوية الإلـٰهية، فهو صورة ذلك المعنى وشهادة ذلك الغيب وتفصيل ذلك الإجمال، وتنزل ذلك التعالي وتشبيه ذلك التنزيه على سبيل الواحدية، لا على سبيل الغيرية، فافهم. فرسول الله ـ ﷺ ـ كان حقيقة ذاتية ترجع إليها الكمالات الإلـٰهية رجوع الصفة إلى موصوفها. وأنه ـ ﷺ ـ كان معبرًا عن أوصاف نفسه التي كان هو متحققًا بها في جميع ما كان يصف عن الله ـ تعالى ـ ولهذا عبرت الطائفة عن الحقيقة المحمدية بالذات، وبحضرة الجمع، والوجود. وذلك هو الله وأسماؤه وصفاته مقام قاب قوسين، عبارة عن البرزخية الكبرى، وهي صرافة الذات المعبر عنها بحقيقة الحقائق الباقي تعالى هو الذي لا يتغير تجليه في الوجود. لأن الواجب تعالى بذاته يجب أن تكون أسماؤه وصفاته كلها واجبة بوجوب ذاته، وإذا كانت كذلك فتجلياته واجبة فهي لا تتغير ولا تتبدل لأن التجليات إنما هي لأسمائه وصفاته. وهذا التجلي البقائي العام هو الشامل للتجليات الجامع لها، فنسبة باقي التجليات إليه نسبة أمواج البحر إلى البحر، فالبحر لا يتغير أبدًا، والأمواج يقع فيها التغيير بهيجان وسكون، وظهور وبطون، وكل ذلك من شؤون البحر. وإذا وجدت شؤونه صح أنه لا يتغير، لأن كل شيء يكون التلوين من شأنه، فبقاء التلوين عليه هو عدم تلوينه عما كان عليه.

التجليات الإلـٰهية على قلوب العباد لها من حيث المرتبة حكم، ومن حيث الظهور حكم، فحكمها من حيث المرتبة عدم الجهة والممازجة والحلول وعدم الاتصال والتشبيه والصورة والتقييد. وحكمها من حيث الظهور ما وقع به التعريف حالة التجلِّي، فلا يستحيل ظهورها بالجهة والممازجة والحلول والاتحاد والاتصال والتشبيه والصورة والتقييد. لأن الله ـ تعالى ـ يظهر فيما يشاء كما يشاء، ولا يقيده حكم ولا يحصره حدٌ ولا رسم، فيظهر كيف يشاء وبلا كيفية، ويحتجب كيف يشاء وبلا كيفية، فله التنزيه والتشبيه. فقد ظهر تعالى في الكوكب لإبراهيم، وفي النار لموسى، وفي صور المعتقدات لأهل المحشر، وقد نسب إليه اليد والقدم وما أشبه ذلك من صفات المحدثات. فهذه هي التي يعني بها التشبيه على أنه في ظهوره بما نسب إليه من التشبيه منزه تعالى، فيتعالى عن التجسيم والحلول وشبه ذلك على الإطلاق. وهذا التنزيه هو الذي أشرنا إليه بحكم المرتبة، فمن تقيد بحكم المرتبة

وحجب عن حكم ظهوره جنح إلى مطلق التنزيه، وأول جميع ما ورد على وفق ما يقتضيه التنزيه، لا على ما هو الأمر عليه، ومن حجب عن حكم المرتبة بالظهور جنح إلى التشبيه المطلق، فقال بالتجسيم والحلول:

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصَّافات: الآية ١٨٠].

وكلا الطائفتين محقٌّ من وجه، مبطل من وجه. وإياك أن تعتقد تنزيهًا بلا تشبيه، أو تشبيهًا بلا تنزيه. بل كن منزهًا إن ظهر فيما تعرف به من التشبيه، ولا تسلب عنه ما نسبه إلى نفسه من التشبيه إن عرفته بالتنزيه، وأين المنزه من المشبه من معرفة كمالاته التي لا نهاية لها وما قدروا الله حق قدره.

**وجه آخر**: أن الطريقة التي سلكت للممكنات هي من العدم الإضافي إلى الوجود الإضافي، وهذا الطريق يوصل إلى العلم القديم، إلى حقيقة العقل الأول، إلى آخر سلسلة الوسائط. فالبداية التي يفارقونها هي الحق وليس إلَّا نفس امتيازهم عنه في الخارج، فلو خرجوا على خط مستقيم لم تكن لهم غاية يقصدونها، وكانوا إذا صدروا عن الحركة، والحركة لا تكون إلا لحصول كمال، ولا يتصور التوجه بالحركة إلى العدم المطلق، ولا إلى الوجود المطلق، ولا إلى العدم الإضافي، بل إلى الوجود الإضافي. فغاية طريق الممكنات عين بدايتها من وجه، فما فارقت الممكنات إلا حضرة من حضرات الوجود، وما توجهت إلا لحضرة من حضراته، ومنه صدرت وإليه رجعت، وإذا ثبت هذا صحَّ أن الطريق دوري.

أعيان الأشياء متميزة، وكون الأعيان وجود الحق لا غير، ووجود الشيء لا يمتاز عن عينه نفخ الروح الحيواني في الجسم، ونفخ الناطق في الروح الحيواني فلا يتصل بذلك المنفوخ فيه أمر إلا اتصل بالمنفوخ، فلا يحس الجسم محسوسًا إن أدركه الروح الحيواني تعقلًا وتخيلًا وتوهمًا، وأدركه الروح الناطق عقلًا وخيالًا، واتصل بالرحمٰن اكتشافًا وتمييزًا فما من جسم إلا وللروح به تعلق بحسبه، وللناطق بالروح تعلق مناسب لذلك، وللرحمٰن في الناطق ظهور مناسب لذلك... أهل الله لا يقولون بقدم فرد من أفراد العالم في الخارج، ولكن يقولون بقدم العالم في العلم القديم، لأن للعالم قبولًا للوجود العلمي، وهو قبول أول، وقبولًا للوجود الخارجي، وهو قبول ثانٍ، بالنظر إلى قبوله الأول. وحينئذٍ يصح القول بأن الله أوجد الأشياء بالفيض الأقدس، لا عن شيء، فهو البديع تعالى، وبالنظر إلى الثاني يصح القول بأن الله أوجد الأشياء عن وجود، وهو قول سيدنا «الحمد لله الذي أوجد الأشياء» الخ.

والفيض الأقدس لا يختص بالممكنات لسعة فلك الوجود وعمومه، بخلاف الفيض المقدس فإنه خاص بالممكنات. ما كلف الله أحدًا من خلقه إلا الملائكة والإنس والجن، فالمعرفة للملائكة بالتعريف الإلـهي، والمعرفة للجن وللإنس بالنظر والاستدلال والمعرفة لأجسامهم ومن دونهم من المخلوقات بالتجلّي الإلـهي دائم أبدًا مشاهد لكل الموجودات، ما عدا الملائكة والإنس والجن، فإن التجلّي الدائم إنما هو فيمن ليس له نطق وتعبير عما في نفسه، وأما من له نطق وتعبير عما في نفسه، وهم الملائكة والإنس والجن من حيث أرواحهم المدبرة لهم، فإن التجلّي لهم من خلف حجاب الغيب. الحياة في جميع الأشياء حياتان: حياة عن سبب، وهي الحياة التي تنسب إلى الأرواح، وحياة أخرى ذاتية للأجسام كلها كحياة الأرواح. غير أن حياة الأرواح يظهر لها أثر في الأجسام المدبرة بانتشار ضوئها فيها وظهور قواها، وحياة الأجسام الذاتية لها ليس كذلك. فحياة الأجسام الذاتية لها التي لا يجوز زوالها عنها تسبح ربها دائمًا، سواء كانت أرواحها فيها أو لم تكن، وبهذه الحياة الذاتية تشهد الجوارح على الروح النفس الناطقة يوم القيامة. الملائكة أرواح من أنوار وأنها أولو أجنحة ولها قلوب ويفضل من بعضهم على بعض في العلم بالله وأقيموا في: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

فلا يرون الحق إلا في الهوية وهي ما غاب عنهم من الحق في عين ما تجلّى، وتلك الهوية هي روح صورة ما تجلّى فنسبوا إليها، أعني إلى الهوية، من: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

العادي التقيد والكبرياء عن الحصر، بل قال الحق عن نفسه وهو العلي الكبير، كما قال لنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١].

فقدّم ما أخّر في خطاب الملائكة وهو السميع البصير، فأخّر عندنا ما قدم في خطاب الملائكة، فنهاية ما خاطب به الملائكة بدايتنا، وبداية ما خاطبنا به وعرفنا من قول الملائكة فيه نهايتنا. فلما شرك الله بيننا وبين ملائكته في العجز عن معرفته زدنا عليهم بالصورة ولحقناهم بما نظهر به من الصورة في النشأة الآخرة في ظواهرنا، كما نظهر به اليوم في بواطننا. وليس للملائكة آخرة فإنهم لا يموتون فيبعثون، ولكن صعق وإفاقة والأرضون السبع؛ جميعها ككرة غير منفصل بعضها عن بعض حسًّا، وإن كانت متصلة في الحقيقة. ولكل أرض قبة هي سماؤها، فأصغر الأرضين التي نحن عليها، والسابعة السفلى مثلها، وأكبر الأرضين الرابعة، وأصغر السمٰوات سماء

الأرض التي نحن عليها، وأكبر السمٰوات سماء الأرض السابعة، وهو قبتها لأنها حاوية على الكل، وكل سماء فهي قبة على جوانب أرضها.

* * *

## الموقف الواحد والسبعون بعد الثلاثمائة

**سألني بعض الإخوان عن معنى ما نقله الشيخ عبد الغني في شرح رسالة الشيخ أرسلان الدمشقي، وهو قد أشار الشيخ أبو مدين ـ رضي الله عنه ـ إلى مقام المؤمن ومقام العارف بقوله من أبيات له:**

**عرفنا بها كل الوجود ولم نزل إلى أن بها كل المعارف أنكرنا**

فقوله، عرفنا بها كل الوجود: هذا مقام المؤمن الذي ينظر بنور الله وقوله: «بها كل المعارف أنكرنا» هذا مقام العارف الذي ينظر به تعالى إليه، ومن مقام العارف قول من قال: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله وبعده وفيه. فمن رأى الله ـ تعالى ـ قبل كل شيء احتجب به تعالى عن رؤية كل شيء، وهو مقام العارف. ومن رأى الله ـ تعالى ـ بعد كل شيء احتجب به تعالى أيضًا، لكن الأول أعلا لأنه نازل من عند الله، والثاني صاعد إليه، والنازل قرآن والصاعد فرقان. قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: الآية ٢].

وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: الآية ١٠].

والقرآن واحد. والكلم جمع كلمة والواحد هو المفرد الكثير، فردٌ بالقرآن كثيرٌ بالفرقان. وأما من رأى الله في كل شيء فهو العارف الجامع للحق والخلق فليس بمحجوب عن الحق بالخلق ولا عن الخلق بالحق، فيعرف بماذا الحق حق، وبماذا الخلق خلق، وبماذا الحق خلق، وبماذا الخلق حق، وبماذا الحق ليس بخلق، وبماذا الخلق ليس بحق، وبماذا الحق والخلق موجودان. كما يعلم وبماذا الحق والخلق موجودان لا كما يعلم، وبماذا الحق والخلق معدومان كما يعلم، وبماذا الحق والخلق معدومان، لا كما يعلم، إلى غير ذلك من العلوم التي اختص بها هذا العارف دون العارفين الذين قبله، فهذا العارف الذي ينظر به تعالى إليه على ثلاثة أقسام، والله ولي الهداية والانعام.

**فأقول:** يريد الشيخ أبو مدين أن السالك قد يكشف له عن العالم السفلي والعالم العلوي امتحانًا وابتلاء، هل يقف مع شيء مما كشف له أم لا، ومهما وقف مع شيء واستحسنه انقطع وسقط على أم رأسه وخسر الدنيا والآخرة، وهو في كشفه

للعالم العلوي والسفلي ينظر بنور الله، أي نور الإيمان، جاهل بالله وبنفسه، فإذا سبقت له الرحمة وكوشف بالحقيقة ووصل فحينئذٍ يرجع لهذه الموجودات، ينظرها بالله، أي بالمعرفة الشهودية لا بالمعرفة الإيمانية، وحينئذٍ ينكر كلما عرف من الموجودات بمعنى أن يراها في رجوعه لا وجود لها في نفسها، بخلاف رؤيته لها في صعوده لأنه حينئذٍ كان محجوبًا.

قوله: ومِن مقام العارف قول من قال: «ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله، هذا مثل قول بعضهم يرى الخلق في الحق فيكون الحق:

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: الآية ٦٠].

بمثابة المرآة، والخلق بمثابة الصور الظاهرة في المرآة، لأن الناظر أول ما يقع نظره على المرآة، ثم على الصور الحاصلة في المرآة، إذ أول ما يرى من كل شيء وجوده عرفه من عرفه وجهله من جهله وهو من العارفين.

قوله: وبعده، هذا مثل قول بعضهم يرى الحق في الخلق فيكون الخلق بمثابة المرآة، والحق ـ تعالى ـ بمثابة الصورة في المرآة، ومن المعلوم أن نظر الصورة في المرآة متأخر عن نظر المرآة، وهو من العارفين أيضًا، ونظره صحيح لكنه أحط مرتبة لما بيَّنه الشيخ بعد قوله «وفيه» هو مثل قول بعضهم: يرى الخلق في الحق والحق في الخلق فلا يحجبه أحدهما عن الآخر. ومثل قول بعضهم أيضًا: يرى الكثرة في الوحدة ويرى الوحدة في الكثرة، بمعنى أن الكثير يتوحَّد والواحد يتكثَّر.

قوله: فيعرف بماذا الحق حق، يعني بأي جهة واعتبار هو حق، فيعرف الحق بإطلاقه ووجوب وجوده وإعطاؤه الوجود للمسمى غير أو سوى.

قوله: وبماذا الخلق خلق، يعني بتقييده وجواز وجوده وحدوثه.

قوله: وبماذا الحق خلق، يعني بظهوره بالمظاهر الحادثة المحددة المحصورة المشكلة.

قوله: وبماذا الخلق حق، يعني بقيامه بالوجود الحق وكون الظاهر عين المظهر، فبهذا الاعتبار الخلق حق. ولا يكون الشيء ظاهرًا ومظهرًا إلى الحق ـ تعالى ـ من حيث أنه ظاهر في شؤونه وأحواله، وبماذا الحق ليس بخلق، يعني لأن الحق هو الوجود المطلق، وهو غير مقيد ولا محدود ولا محصور، والخلق ليس هذا شأنه.

قوله: وبماذا الخلق ليس بحق، يعني لأنه محصور محدود مقيَّد مشكل، والحق ليس هذا شأنه.

قوله: وبماذا الحق والخلق موجودان كما يعلم، يعني أن هذا العارف يعرف بأي وجه واعتبار الحق موجود، أي وجود لأنه يشهد الصورة الرحمانية التي هي غاية وصول العارفين، ولا يعرف من الوجود الحق الإلـهي، وبماذا الحق موجود، كما يعلم، يعني أن نسبة الوجود إلى الخلق هو ظهور وجود الحق بشؤون الخلق وأحكامهم. وقد يسمي نفسه في هذا الظهور بالخلق.

قوله: وبماذا الحق والخلق موجودان لا كما يعلم، يعني أن هذا العارف يعرف أن الحق من حيث الكنه والحقيقة التي هي الغيب المطلق لا يعلمه نبيٌ ولا ملك ولا أول مخلوق، فلا يعلم منه إلا الوجود فقط. ولذا نقول: الحق ما عرفه أحد من وجه، ولا جهله أحد من وجه، وعرفه البعض وجهله البعض من وجه. ويعلم أيضًا هذا العارف أن وجود الخلق من حيث تعلق القدرة بإيجاده واقتران وجود الحق بأحوالهم وتركيبه بما انفرد الحق بعلمه، فلا يعلمه أحد، لأنه ليس كقيام العرض بالجوهر، ولا كالظرف والمظروف ولا غير ذلك. قوله: وبماذا الحق والخلق معدومان، كما يعلم، يعني أن هذا العارف يعرف بأي وجه واعتبار يصح إطلاق العدم على الحق ـ تعالى ـ وذلك من حيث الظهور بالمظاهر، فإذا سبق علمه بالظهور في مظهر ولم يظهر بعد فيقال: إنه معدوم. ومن هناك قال بعض العارفين: إن الحق ـ تعالى ـ نظر نفسه بنفسه في أزله فوجدها قابلة للوجوب والإمكان، يعني بقبول الإمكان بالظهور بالمظاهر، ويعرف أن الخلق معدوم من حيث أنه لا وجود له من نفسه، ولا أن أعيانه الثابتة شمَّت رائحة الوجود.

قوله: وبماذا الحق والخلق معدومان لا كما يعلم، يعني أن هذا العارف يعرف بأي اعتبار وحيثية الحق معدوم لا كما يعلم، يعني وإن علم أن الحق معدوم من حيث ظهوره بالمظاهر التي لم تظهر بعد فلا يعلم من حيث ظهوره بالمظاهر العلمية، فإنه لولا ظهوره بأعيان معلوماته ما ظهرت لها عين في العلم. فهو موجود من حيث المظاهر العلمية معدوم من حيث المظاهر الخارجية، ويعرف أيضًا أن الخلق معدوم لا كما يعلم، لأنه وإن عرف عدمه من الحيثية السابقة، فلا يعلم عدمه من حيث أن الوجود الحق ظهر بأحكام المخلوقات وسمى نفسه بها فسمى سماء وأرضًا وعرشًا وأفلاكًا وأملاكًا وإنسًا وجنًا، وهو الحق سبحانه لا غير.

* * *

## الموقف الثاني والسبعون بعد الثلاثمائة

**سأل بعضهم عن مسألة الرؤية، وأنها أشكلت عليه من جهة التفرقة بين الرؤيا الصالحة والحلم. لأن الوارد أن الصالحة من الله وأن الحلم من الشيطان. ولم يظهر له هذه النسبة لأن العالم في النوم لا تفاوت بينهم. فإن كان بالنسبة إلى صلاح الرائي وعدمه فكثير من أهل الصلاح يرون في منامهم أشياء ظاهرها الحلم، وإن كان غير ذلك. وإن إنكار الرؤيا الذي حكاه في المواقف عن جمهور المتكلمين بقولهم: إنها خيالات هل يكفرون بذلك أم لا؟**

**فأجبته**: الحمد لله وحده، والعلم عنده، ليعلم أن إدراك أمر الرؤيا صعب على العقل من حيث ذاته وآلاته التي يقتنص بها العلوم، لا من حيث استعداده وقبوله، فهو يدرك ما هو أعظم من أمر الرؤيا، كالتجليات الإلـهية مع غموضها ولطفها، ولا يدرك أمر الرؤيا إلَّا من علم الخيال المطلق والخيال المقيد، وعلم ذلك ركن من أركان العلم بالله ـ تعالى ـ فنقول على جهة الإيماء والاختصار: إن الخيال المقيد مرتبة من مراتب الشعور تلطُّف الكثيف المقيَّد وتكثُّف اللطيف المقيَّد، والرؤيا المنامية شعبة منه. والحق ـ تعالى ـ جعل في عين الإنسان وفي سائر قواه نورين: نور يدرك به المحسوسات، وقد يدرك به بعض المتخيلات يقظة، كما للأنبياء وبعض الأولياء، وهو من المسائل الثلاث التي يجتمع فيها النبيُّ والوليُّ. ومنامًا وغيبة وفناء لغيرهم، ونور يدرك به المتخيِّلات، إما في النوم أو حالة الغيبة عن المحسوسات، أو في حالة الفناء، أو في اليقظة، كما للأنبياء والأولياء. وكلا الإدراكين في العين ولا يقدر الإنسان أن يفرق بينهما إلا إذا كان من الكمل. وقد جعل الحق ـ تعالى ـ برزخًا بين عالم المعاني المجردة عن المواد وبين الأجسام المادية وهو المسمى بالخيال المطلق وبالبرزخ، وهو حضرة ذاتية معقولة، إذا تنزلت المعاني المجردة عن المواد إليه تصوَّرت بالصور المادية، كما تصور العلم باللبن والقيد بالثبات في الدين، وفي هذه الحضرة الخيالية لكل شيء من المعاني والأجسام المادية صورة روحانية خيالية لا تقبل التجزي ولا الخرق والالتئام. مثل الصور التي في أذهاننا، فإذا نام الإنسان وغاب عن المحسوسات بسبب شيء مما قدمناه. وأراد الحق ـ تعالى ـ أن يريه شيئًا أمر الملك الموكل بالمرائي بإفاضة ذلك وكشفه للروح الإنساني في حضرة الخيال المقيد، إما بواسطة الشيطان، وهو إلقاء ما فيه تحزين، وإما بواسطة النفس وهي الرؤيا التي فيها حديث النفس بواسطة الملك، وهي البشرى المنسوبة إلى الله ـ تعالى ـ. وقد وردت

التفرقة بين هذه الثلاث فيما رواه الترمذي قال: قال: رسول الله ﷺ: «**إذا تقارب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثًا**».

ورؤيا المسلم جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوَّة، والرؤيا ثلاث: فالرؤيا الصالحة بشرى من الله، ورؤيا من تحزين الشيطان، ورؤيا مما يحدث المرء به نفسه. فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقم وليتفل ولا يحدث به الناس، فبيَّن ـ ﷺ ـ: أن التي من الله هي الرؤيا التي فيها بشرى، كأن يعمل الرائي عمل برٍّ، فيرى ما يحثه على الزيادة منه وملازمته، أو يكون عمل سوءًا فيرى ما يحذره منه ويخوفه سوء عاقبة ذلك الفعل. وبالجملة أن يرى كل ما ينتفع به في معاده ومعاشه، والتي هي من الشيطان هي أن يرى ما يورثه همًّا وحزنًا وغمًّا، وقد يكون ذلك وقد لا يكون، ولهذا لا تضره إذا لم يحدث بها أحدًا، وهنا سرٌّ تركناه، وبيَّن ـ ﷺ ـ دواء هذا التحزين والتمريض الشيطاني، وهو أن يقوم ويتفل عن يساره ثلاثًا ويستعيذ بالله من شرِّها فإنها لا تضره، كما ورد في عدة أحاديث(١) وهذا كما يوسوس الشيطان للإنسان في يقظته ويلقي إليه أشياء توجب له غمًّا وحزنًا. وقد لا تكون أبدًا، لأن الشيطان عدوٌّ للإنسان يريد إدخال الضرر عليه يقظة ونومًا. ونسبة هذا القسم إلى الشيطان لكونه بواسطته وإلَّا فالكل من الله ـ تعالى ـ كما انقسمت الخواطر إلى ربَّاني وملكي وشيطاني ونفساني، والكل من الله، كما قال:

﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: الآية ٨].

لأجل الواسطة وللأدب مع الحق ـ تعالى ـ في نسبة الخيرات إليه، ونسبة الشرور إلى الوسائط من المخلوقات.

وقولكم: العالم لا تفاوت في النوم بينهم بل بينهم تفاوت عظيم كما هو في اليقظة، فإن النوم أخو الموت، قال تعالى:

﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزُّمَر: الآية ٤٢].

---

(١) ومن هذه الأحاديث ما رواه البخاري عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: قال النبي ﷺ: «الرؤيا الصالحة من الله، والحُلم من الشيطان فإذا حلَمَ أحدكم حلمًا يخَفهُ فليبصق عن يساره وليتعوّذ بالله من شرّها، فإنها لا تضرّ». (صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده حديث رقم [٣٢٩٢]).

وورد في الحديث: «**يموت المرء على ما عاش عليه**»(١)

فليس نوم من غالب أوقات يقظته يقظة وحضورًا مع الله ـ تعالى ـ ومراقبته للشارع في حركاته وسكناته وكلامه وصحته كنوم من غالب أوقات يقظته غفلة عن الله ـ تعالى ـ ولهوًا وهذيانًا واشتغالًا بالخلق عن الخالق، فإن الأول إذا نام نام على ما كان عليه في غالب يقظته، فلا تكون رؤياه غالبًا إلا من الله ـ تعالى ـ لأنه إما معصوم كالنبي أو محفوظ كالولي أو معتنى به كخواص صلحاء المؤمنين، إذ ليس للشيطان سلطان على عباد الله المخلصين في يقظتهم، فكذلك في نومهم، وإن كانت رؤياه حديث نفس ممَّا كان عليه في يقظته فهي ملحقة بما هي من الله، فإنه كان في يقظته مع الله أو مع أحكامه، فإن حصل لهذا تحزين من الشيطان في رؤياه فهو نادر، والنادر لا اعتداد به ولا اعتبار له، ويكون ذلك ابتلاء يعود عليه بالخير، كما إذا وسوس له في يقظته فإنه من الذين:

﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: الآية ٢٠١].

أو يكون ذلك ليس تحزينًا في نفس الأمر ولكن الخطأ في التعبير.

والثاني: إذا نام نام على ما كان عليه في يقظته فلا تكون رؤياه إلَّا من تلاعب الشيطان أو من حديث النفس مما كان عليه في يقظته، فإذا حصلت له رؤيا من الله ـ تعالى ـ نادرًا فإما أن يكون ممن سبقت له العناية الإلـٰهية، وقد انتهت مدة قطيعته وتلاعب الشيطان به. وإما أن يكون لتلك الرؤيا تعلق بعبد من عباد الله الصالحين. قال البخاري ـ رضي الله عنه ـ باب رؤيا أهل الشرك والسجون، وساق ما ورد في قصة يوسف ـ عليه السلام ـ مع العزيز، يشير إلى أن أهل الشرك والفسق قد تصدق رؤياهم نادرًا. قال بعض سادات القوم ـ رضوان الله عليهم ـ: لا تصدق رؤيا المشرك ومَن في معناه من أهل الفسق إلا إذا تعلق بها حق المؤمن، فليست رؤيا مطلق المسلم كرؤيا المسلم الصالح. وقد ورد في روايات الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح، فالمسلم المطلق محمول على المسلم المقيد، ولا بدَّ وقد تقدم في الحديث. «**أصدقهم رؤيا أصدقهم حديثًا**»(٢)

---

(١) هذا الحديث لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

(٢) رواه أحمد في المسند عن أبي هريرة ولفظه عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إذا اقترب=

وأما ما حكى عن جمهور المتكلمين من أن النوم يضاد الإدراك، وأن الرؤيا خيالات باطلة، فهذا القول مستبعد جدًّا صدوره من مؤمن بكتاب الله وسنة رسوله، كيف مع شهادة الكتاب والسنة بصحة الرؤيا. ولو كشف الله ـ تعالى ـ لهذا القائل عن الخيال المطلق والمقيد لعلم أن إدراك الخيال أصح من إدراك الحس، لأن الحس له غلطات كما قيل، والخيال لا غلط في إدراكه أصلًا وإنما الغلط في التعبير. وإن صح هذا القول عن أحد من العقلاء فمراده أن ما يتخيَّله النائم إدراكًا بالبصر رؤية وكون ما يتخيله إدراكًا بالسمع سمعًا باطلًا، ولا ينافي هذا حقيقته بمعنى كونه إمارة لبعض الأشياء لذلك الشيء نفسه أو ما يضاهيه ويحاكيه، وإلا فإنكار الرؤيا إنكار للضرورة الطبيعية، فإن كل إنسان من مؤمن وكافر ومطيع وعاص يجدها من نفسه.

كنت أسلم على بعض النصارى مواراة لهم أقول: «السلام عليكم» وأزيد «يا ملائكة ربِّي» قصدي بالسلام الملائكة الذين معهم، فرأيت سيدنا الشيخ محيي الدين فقال لي: إنك تسلم على فلان، وسمَّى لي واحدًا منهم كالكاره لذلك، فأردت أن أقول له: إن بعض الأئمة رخص في ذلك، ثَمَّ تأدَّبت وسكت، ثم دعا بجوز غير مقشور من الجوز الذي قشره هشٌّ فأكل فأكلت معه.

رأيت شخصًا مجذوبًا ناولني ورقة ففتحتها فإذا خطها مغربي وفيها إن عبد القادر الجيلاني قال إنك يعنيني من الأبدال أو أحد الأبدال، وكنت بشِّرت بهذا من قبل، فأقول: إن كان من عند الله يمضه. قيل لي: لِمَ تكره الموت؟ فقلت: خوفًا ممَّا بعده! فقيل لي: إيمانك به أمَّنك منه، ثم ألقى عليَّ:

﴿إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾ [طه: الآيتان ٤٥، ٤٦].

رأيت والدي ـ رحمه الله ـ في المنام أمرني بقراءة القرآن عليه، فابتدأت من أول البقرة وما زلت أقرأ إلى أن وصلت إلى:

---

= الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب، وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثًا، ورؤيا المسلم جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوّة». قال: وقال: «الرؤيا ثلاثة فالرؤيا الصالحة بشرى من الله عزّ وجلّ، والرؤيا تحزينًا من الشيطان، والرؤيا من الشيء يحدّث به الإنسان نفسه، فإذا رأى أحدكم ما يكره فلا يحدّثه أحدًا وليقم فليصلّ». قال: «وأحب القيد في النوم وأكره الغلّ القيد ثبات في الدين».

﴿ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾﴾ [الفجر: الآيات ٢٨ - ٣٠].

فأشار إليَّ: حسبك، وقال: عنِّي، وقمت أنا لصلاة الليل في الرؤيا وكأني أفقت من النوم، وجعلت أتأمل في تعبير الرؤيا، فجعلت الرؤيا لوالدي، وقلت في تفسيرها: إن الذي بقي له من عمره بعدد السور الباقين من الختمة، ثم حضر عندي والدي في تلك الرؤيا فقلت له: من العجب أنه لا يوجد معبِّر يعبر هذه الرؤيا. ثم أفقت والله أعلم.

رأيت والدتي تتحدَّث مع خالي، ابن آمنة ـ رحمهما الله ـ فقالت له: تعنيني إنه بشر بالقطبانية أو البدلية ولكن ما ناداه الحق ـ تعالى ـ بذلك، فقال لها: هل أصبح ظاهرًا؟ فقالت له: وصلِّي من الليل أيضًا، فقال لها: نداء الحق ـ تعالى ـ ليس بشرط، ولو رأى رؤية فهي كافية، والله أعلم.

رأيت في المنام قبل القيام للتهجد الشيخ عبد الغني النابلسي ـ رضي الله عنه ـ وكأنه يدرس لنا درسًا في التصوف ليلًا، فغلبني النوم ونمت، فأفقت في الوقت المختار للصبح فوجدت الشيخ عبد الغني صلَّى الصبح مع أولئك الجماعة فتوضأت وصليت الصبح، وجلسنا، فجاء الشيخ للجماعة وقال لهم: أعيدوا صلاتكم فإننا صلينا قبل الوقت!

رأيت كأني أطوف بالكعبة، وما هي الكعبة التي أعرفها، فطفت أربعة أشواط، ثم أقيمت الصلاة وأظنها صلاة المغرب.

رأيت كأن قارئًا يقرأ صحيح البخاري في أبواب صدقة النبي ـ ﷺ ـ فقال لي القارىء: كيف فعلت أنت فيها لما وليت؟ فقلت له: أنا ما قبضتها، ولكن اسأل عمر بن عبد العزيز عنها، وعمر مقابل لنا في المسجد وهو في صحته، وحيل أحد مقابل لنا في ذلك المجلس، وكان اليوم عيدًا وجمعة، فدخلت المسجد للصلاة فقام لي جماعة فقلت لهم: لا تقوموا ولكن افسحوا لي! فجلسنا، فجاء رجلان للجماعة التي أنا فيها فقال: مَن رأى منكم الرؤيا؟ فكأنهما سمعا برؤية عجيبة رآها واحد. فقام لهما ابن عمي السيد أحمد فقال: أنا، فقالا: رأيتها لنفسك؟ فقال: نعم. ثم راجعاه فقال: رأيتها لذاك، وأشار إليَّ، فإنه نفسنا وروحنا، فتقدَّم إليَّ الرجلان وقالا: مِن أين أنت؟ فقلت: من جزائر الغرب فانصرفا.

اجتمعت بالشيخ، وكنت أمشي خلفه، وهو متوجِّه إلى الشمال فخر ساجدًا كذلك، فجاء عالم وجعل يلوم الشيخ ويقول: الشيخ غالط أو ساه في سجوده لغير القبلة ونحن نقول: هذا الشيء لا تعرفه أنت. ثم بعد ذلك قلت للشيخ: نريد أن تقيم عندنا. فقال الشيخ: إخواني في البلدة الفلانية إذا لم أرجع إليهم يتفرقون.

قيل لي في الواقعة: ثم دنا فتدلَّى الروح الأعظم. بشرت في الواقعة بأن والدي ـ رحمه الله ـ مات على الإيمان.

اجتمعت في الواقعة بعمر بن العزيز ـ رضي الله عنه ـ مع نحو ثلثمائة من التابعين، فأخذت يده لأقبِّلها فاختطفها منِّي فقلت له: إنكم معشر التابعين كنتم تقبلون أيدي الصحابة فلم منعتني تقبيل يدك؟ وكانت قامته دون المربوع.

اجتمعت بالشافعي ـ رضي الله عنه ـ ومعه عالم كثير وما حصل كلام بيني وبينه.

اجتمعت بالشيخ سيدنا محيي الدين ـ رضي الله عنه ـ فكنت معه زمانًا طويلًا وقرأت عليه الفتوحات، وكنت أتذكر كلماته العويصة في غير الفتوحات لأسأله عنها، وكنت أحمد الله على ذلك إلى أن طلع الفجر في الواقعة، فقلت له: طلع الفجر أقوم أتوضأ لصلاة الصبح، فقمت. وكان الشيخ متوضئًا، فلما شرعت في الوضوء أفقت، ثم بعد ساعتين اجتمعت به، وكان ذلك اليوم يوم عيد، وكنا ننظر إلى الصبيان يلعبون ألعاب العيد فحضر بين أيدينا كتاب من تأليف الشيخ ـ رضي الله عنه ـ ففتحته فإذا أوله (الحمد لله الذي أوجد السماء والأرض من أجله). فقلت لسيدنا: إنه تعالى قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٩].

فقال لي: خلق السمٰوات والأرض للإنسان، وخلق الإنسان له، يعني فهما مخلوقان من أجله. فسألته الدعاء فدرج ابن صغير من أبنائي فقلت له: وهذا أيضًا؟ فقال: وهذا أيضًا، فإنه مستقبل للدنيا. ثم بعد ساعتين اجتمعت به ـ رضي الله عنه ـ وكان أخي السعيد ـ رحمه الله ـ حاضرًا، وكان ينفر من الحقائق ومطالعة كتب القوم في حياته فقلت له: اسأل الشيخ عما تريد؟ فقال لي: على وجه الجدل؟ فقلت: لا، ولكن انظر المسائل العويصة التي كثر كلام الناس واختلافهم فيها فخذ من الشيخ ما تعتمده. ثم بعد صلاة الصبح نمت فرأيته أيضًا ـ رضي الله عنه ـ وكان ضيفًا عندنا، فلما حضر الأكل جاء لمحل الأكل فاستقبلته وأخذت يده لأقبلها فجعل يهرب بها لجهة الأرض وأنا أتتبعها إلى أن وصلت إلى الأرض فقبلتها، فكان من جملة ما قال

بروايته إلى الشيخ خليل المصري المالكي ـ الذي كان يسمًّى بمالك الثاني صاحب المختصر المشهور في الفقه ـ إنه قال: الشاذلية الجنة درجة لهم، كأنه يريد الجنة التي هي درجات لغيرهم هي لهم درجة واحدة، وما يعطيهم الله من الدرجات بعد الجنَّة والله اعلم به.

قيل لي في الواقعة: الأشياء ثلاثة عرض وجوهر ولا عرض ولا جوهر. فالعرض معروف، والجوهر الأرواح، ولا عرض ولا جوهر الوجود الحق.

قيل لي في الواقعة: خلقكم أطوارًا، وهي أطوارهم.

رأيت في المنام واحدًا من إخواني قال لي: ما معنى قول الشيخ الأكبر ـ رضي الله عنه ـ الجبر الوجوبي والجبر المكروه؟ وما علمت في أي كتاب ذكر هذا اللفظ أو المعنى الشيخ! فقلت: الجبر الوجوبي هو جبر العبد، بمعنى أنه يجب أن يعتقد أن العبد مجبور بالعلم الإلـٰهي، لا يمكن له أن يخرج عما سبق به العلم القديم. والجبر المكروه هو جبر الحق ـ تعالى ـ بعلمه فيكره أن يطلق هذا اللفظ عليه تعالى في مجالس العوام، لما يؤدي إليه، وإن كان حقًّا. كما يكره أن يقال هو تعالى خالق القردة والخنازير والكفر ونحوه، وإن كان حقًّا. ثم التفت فإذا الشيخ ـ رضي الله عنه ـ ورائي فسألته عن هذا فجعل يتفكَّر في الجواب، فقلت في نفسي: إذا كان الشيخ بجلالة قدره يتفكر في الجواب فلا نقص في حقِّنا إذا جهلنا. ثم وكان الشيخ محمد الخاني واقفًا معنا فجعل يكلمني وقلبي مع الشيخ منتظرًا لجوابه. قلت للشيخ: هل قرأت الفتوحات تدريسًا في حياتك؟ فقال: لا. فقلت: سبحان الله، إن الناس في ذلك الوقت أكثر طلبًا للعلم وأشد حرصًا على الخير، فهل المانع منكم أو من عدم الطالبين؟ فقال: المانع من جهتي.

قيل لي في الواقعة: مَن جاهد في سبيل الله كان الوجود جزاؤه.

قيل لي في الواقعة: ما تحول الحق في الصور إلا لتحول العباد في الاضطرار، يعني أنه ما تحول في صورة الاسم الغفار إلا لتحول المضطر للمغفرة، ولا تحول في صورة الاسم التواب إلا لتحول المضطر للتوبة، ولا تحول في صورة الاسم المجيب إلا لتحول المضطر للإجابة وهكذا في جميع الأسماء، قال ـ ﷺ ـ: «**إذا سألت فاسأل الله**»[(١)]

---

(١) رواه أحمد في المسند عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حديث رقم (٢٨٠٧) وحديث رقم=

أتى النبي ـ بإذا التي تفيد تحقيق ما بعدها إشارة إلى أنه لا يمكن لمخلوق الاستغناء عن جميع المخلوقين ما دام حيًا.

حكي عن الإمام أحمد ـ رضي الله عنه ـ أنه سمع إنسانًا يقول في دعائه: اللّهم لا تجعل لي حاجة إلى مخلوق. فقال: هذا يدعو على نفسه بالموت وهو لا يشعر، وحيث كانت الحاجة لا بدَّ منها لكل حيٍّ إلى المخلوقين، أرشد ـ ﷺ ـ إلى دواء ذلك، وهو أن يشهد عند حاجته إلى المخلوق وجه الحق في ذلك المخلوق، فإن للحق ـ تعالى ـ في كل مخلوق وجهًا خاصًا، فبذلك الوجه ينفع المخلوق ويضر، فمن احتاج إلى المخلوقين حالة كونه يشهدهم بهذا الشهود فما احتاج إلّا إلى الله، ولا افتقر إلّا إليه، وهو أكمل ممن استغنى عن المخلوقين مع شهودهم لا غير.

قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٥٠] الآية.

فيه تنبيه على أن بعثة الرسل ضرورية لقصور الكل عن إدراك جزئيات المصالح، والأكثر عن إدراك كلياتها، ويقال فتر الشيء يفتر فتورًا إذا سكنت حرارته وصار أقل مما كان عليه، وسميت المدة التي بين الرسل فترة لفتور الدواعي عن العمل بتلك الشرائع، وحصول الفترة يوجب احتياج الخلق إلى بعثة الرسل، وقوله تعالى: ﴿يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام: الآية ١٣٠] تحقيق القول فيه أنه تعالى بكّت الكفار بهذه الآية الكريمة، لأنه أزال العذر وأزاح العلة بسبب أنه أرسل الرسل مبشرين ومنذرين فاعترفوا قالوا شهدنا على أنفسنا، وقوله تعالى: ﴿أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٣] الآية.

أي كراهية أن تقولوا، إنا كنا عن هذا لغافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا فاقتدينا بهم. قوله: إن رآني منه فمنه فمني أراه، يريد أن الحق ـ تعالى ـ يرى عبده من رؤيته لذاته، فإن حقيقة العبد هي التي يرى الحق فيها أسماؤه أو ذاته، فتعينت بأسمائه. وكذلك العبد يرى الحق من رؤيته لذاته فإنه ليس غيرًا للحق ـ تعالى ـ وإنما هو ظهور الحق ومظهر للحق ـ تعالى ـ. فالعبد يرى الحق من رؤيته لنفسه، لأنه وجوده وحقيقته التي بها هو هو، وإليه يشير القائل؛ كلانا ناظر ولكن نظرت. . . الخ.

---

= (٢٦٧٣).

اجتمعت بسيدنا الشيخ وجلست معه وكان يتكلم كثيرًا وكنت أنظر إلى ذقن الشيخ فأرى فيها شعرًا أسود ما عمها البياض، ثم قام الشيخ فماشيته وكنت أريد أن أقول يا سيدي هل لمعرفة الله من سبب؟ وأريد أسأله عن أشياء رمزها في كتبه وعن الملاحم المنسوبة له، وكلما أردت أن أتكلم يحضر معنا أناس وأشير إليهم بالبعد عنا، ثم قلت له: يا سيدي، أنا عبدك، فضحك ثم أعدت وقلت له، أنا عبد الله، ثم عبدك، ثم أعدت. وقلت له: أنا عبد الله ثم عبد رسول الله - ﷺ - ثم عبدك. ثم قلت له: أريد أن تشرفني بخدامة إن كان البيت يحتاج إلى شيء من أمر المطبخ أو غير ذلك! فقال لي: الكنيف محتاج إلى إصلاح، فعزمت على إرسال معلمين لإصلاحه، ثم أفقت وقلت:

أردِّدُ طرفي في الرسوم فلا أرى ... سوى من به كانت رسومًا وآثارًا
وأسألها عنه، فكلٌّ أجابني: ... بأنه ما رآه يومًا ولا أدري
فقلت لهم: هذا عجيب فإنني ... ما أبصرته إلا بكم متظاهرا
عرفته منكم ثم زاد في عرفانا ... بأنني إياه ولكن منكرا
عجبت له كيف اختفى بظهوره ... فعيني حجابه الظهور ولا أنفرا
ألا فاعجبوا من ظاهر في بطونه ... ومن باطن لا زال باد وظاهرا

أيضًا:

ليتهم إذ ملكوني أسجحوا ... ليتهم إذ ما عفوا أن يصفحوا
رحلوا العيس ولم أشعر بهم ... ليت شعري أيُّ وادٍ صبَّحوا
أخذوا قلبي وماذا ضرَّهم ... أن يكونوا بجميعي جنحوا
أيُّ عيش يهنا لي من بعدهم ... طار قلبي وعظامي ملحوا[1]
ويح أهل العشق هذا حظهم ... هلكى مهما كتموا أو صرحوا

اكتساب الثناء بفعل الخير والإحسان إلى عباد الله عمر ثان لا نهاية له، فإن الإنسان لو عاش ما عاش يلحقه الموت فيقطع ذكره إلَّا فاعل الخير فإنَّه حي على الدوام.

---

(١) ملحت عظامه: أي هلك من الضنى والجوع والتعب، وهو تعبير عامّي شائع في شمال المغرب العربي.

قال الحكيم الأكبر[١]:

الخلق عيال الله، والذي يحبه الله ـ تعالى ـ أكثر هو الذي ينفع عيال الله أكثر[٢] وقلت مادحًا شيخنا وأستاذنا الشيخ محمد الفاسي ـ قدَّس الله روحه ـ في مكة المكرمة:

أمسعودُ جاء السَّعْدُ والخير واليسرْ ... وولَّتْ ليالي النحس ليس لها ذكرُ
ليالي صدود وانقطاع وجفوة ... وهجران سادات ولا ذُكِرَ الهجرُ
ليالي نهارها قتام ودخنة ... وليلها لا نجم يضيء ولا بدر
ليالي بها فراشي بالهمِّ قد حشا ... فما التذَّ لي جنبٌ ولا ارتاح لي ظهرُ
ليالي أقولُ والفؤادُ متيَّمٌ ... ونار الجوى وقودها ما حوى الصدرُ
أمولاي! طال الهجر وانقطع الصبر ... أمولاي! هذا الليل وهل بعده فجرُ
أُسائِلُ مَنْ لاقيت: هل من منبىء ... يحدثني عنكم؟ فينغشى الخبرُ
إلى أن دعتني هِمَّةُ الشيخ من ندا ... بعيد، تعالَ عندنا فلك الخير
فشمَّرْتُ عن ذَيل الإزار وطار بي ... جناحُ اشتياقي ليس يخشى له كَسْرُ
وما بعدت تهامة عن مُعنًّى ... ولا ناءَ عن صبٌ حجازٌ ولا غَوْرُ
فلما انخنا بالبطاح ركابَنَا ... وحطَّتْ رحَالُها وتم له السفر
بطاحٌ بها البيت المعظم قبلة ... فلا فخر إلَّا فوقه ذلك الفخرُ
بطاحٌ بها الصَّيْدُ الحلالُ مُحَرَّمٌ ... ومن حَلَّهَا فليس يبقى له وِزْرُ
أتاني مربى العارفين بنفسه ... ولا عجب فالشأن فيه له أمر
قال لي: إني منذ كذا كذا حجة ... لننتظر، وأنتم الآن لم تدر
فأنت نبي من ألست بربكم ... وذا وقت ما تضمن اللوح والسطر
فجدك قد أعطاك حينئذٍ لنا ... ذخيرتكم هنا ويا حبذا الذخر
فقبَّلت من أقدامه وبساطه ... فقال: لك البشرى، فقد قضى الأَمْرُ
وألقى على صفري[٣] من اكسير سره ... فصفري بعد أنه الذهب التبر

---

(١) يقصد بالحكيم الأكبر: النبي ﷺ.

(٢) رواه أبو يعلى في مسنده عن أنس بن مالك بلفظ قال: قال رسول الله ﷺ: «الخلق عيال الله فأحبّهم إلى الله أنفعهم لعياله».

(٣) الصُّفَرُ: النحاس الأصفر.

وأعني بهذا شيخي بل شيخ كل من ... له عِمَّة بعذبة وله الصدر[(١)]
عياذي ملاذي عمدتي ثم عدَّتي ... وكهفي إذا ما أبدى أنيابه الدهر
ومنقذي من أيدي الردى ومخلصي ... ولا حين النجاة أرغمني غمر
ومحيى وفاتي بعد أن كنت رِمة ... وأكسبني عمرًا لعمري هو العمر
محمد الفاسي له من محمد ... رسول الإلٰه الحالُ والشيم والغرُّ
بارث بتعصيب وفرض كليهما ... هو البدر بين الأولياء وهم الزهر
ويكفيك شاهدًا شمائله التي ... كأنها رياض شق كمامها القطر
تفوح طيبًا كلُّ زهر بنشره ... فما المسك ما الكافور ما الند ما العطر؟
وما جود حاتم وما حلم أحنف ... وما زهد أدهم الإمام وما صبر[(٢)]
صفوحٌ سموح يغضى عن كلِّ ذلة ... وتغضى مهابة له الأسد والنمر
هشوشٌ بشوشٌ يلقي بالرحب قاصدًا ... وعن مثل حب المزن تلقاه يفترُّ
فلا غضب أوحده تستفزه ... صفاته عن أوج الكمال ما تزور
لنا منه صدرٌ ما تكدِّره الدلا ... ووجه طليق لا يزايله البشر
ذليل لأهل الفقر لا عن مهانة ... عزيزٌ ولا تيهٌ لديه ولا كبر
وما زهرة الدنيا لديه شيء لا ... ولا لها يومًا في مجالسه ذكر نشر
حريصٌ على هداية الخلقِ جاهدًا ... رحيم بهم كأنه الوالد البر
كساه رسول الله ثوب خلافة ... له الحكم والتصريف والنفع والضر
وقيل له: إن شئتَ قل: قدمي علا ... على كلِّ عارف أماط به العصر
وذلك فضل الله يؤتيه من يشا ... فما على فضل الله حظر ولا حجر
هذا وأبيك الفخر لا فخر من غدا ... وقد ملك الدنيا وساعده النصر
فهكذا هكذا الكمال وإلا لا ... فمن يدعي الكمال هذا هو السبر
أبو حسن لو قد رآه أحبَّه ... وقال له: أنت الخليفة لا غير[(٣)]

---

(١) عِمّة: عمامة. والعذبة: ذيل العمامة.

(٢) (حاتم) هو حاتم الطائي الشاعر المشهور بالكرم والذي يُضرَب به المثل فيقال: أكرم من حاتم. و(أحنف) هو أحنف بن قيس المشهور بالحلم. و(أدهم): هو إبراهيم بن أدهم أمير شهير من أمراء سوريا، زهد في الملك وتصوّف وأصبح من أشهر أعلام التصوّف الإسلامي يُضرَب به المثل في الزهد والورع والتقى.

(٣) يقصد بقوله (أبو حسن) أمير المؤمنين سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وكرّم=

وما كل مدع الخلافة صادقًا ... إذا سيق للمسيار بان له والحر
وعندما يتجلى الغبار تبدا من ... على ظهر أجرد ومن تحته عير
وما كل من ركب الجواد بفارس ... إذا حمى الوطيس والجو مغبر
فيحمى الزمان يوم لا ذو حفيظة ... بحام وكل شجعان الحي قد فرُّوا
ونادى ضعيف الحيِّ: من ذا يغيثني؟ ... فإنني في أيدي العدا فلا يدي أسر
وما كلُّ سيف ذو الفقار بحدِّه ... وما كل فارس عليا إذا كر
وما كلُّ طير طار في الجو فاتكًا ... فلا طير صارح إذا صرصر الصقر
وما كلُّ من تسمى بالشيخ هو ذا ... وما كل من يدعى عمرا ذا عمر
فهذا مثال المدَّعين ومن يكن ... على قدم صدق، طبيبًا له خبر
فلا شيخ إلَّا من يخلِّص هالكًا ... غريقًا غدًا وقد أحاط به المكر
ولا تسألن عن المشايخ غير من ... له خبرة بالأمر ما هو مغتر
تصفَّح أحوالَ الرجال مجرِّبًا ... ففي كل منهل ومصر له أمر
فنعم البلاد ربَّت الشيخ يافعًا ... وخير البلاد صار منها له ذكر
فمكة خير بلدة خير بقعة ... وما طاولتها الشمس يومًا ولا النسر
بها كعبتان كعبة طاف حولها ... حجيج وأنا ذاك عندهم الظفر
وكعبة حجاج الجناب الذي سما ... وجلَّ فلا ركن لديه ولا حجْر
وشتَّان بين الحجيجين عندما ... فهذا له ملك وهذا له أجر
عجبت لباغي السير للجانب الذي ... تقدَّس كيف لا يجدُّ به السير
إليه ويلقي نفسه بفنائه ... بصدق تساوى عنده السر والجهر
فيلقى مناخ الجود والفضل واسعًا ... ويلقى فراتًا طاب ورده والصدر
ويلقى رياضًا أزهرت بمعارف ... فيا حبذا المرىء ويا حبذا الزهرُ
ويلقى جنانًا فوق فردوسها العلى ... وما لجنان الخلد أن عبَّقت نشر
فيشرب كأسًا صرفة من مدامة ... فيا حبذا كأس ويا حبذا خمر
فلا غول فيها لا ولاعنها نزقةٌ ... وليس بها بردٌ وليس بها حرٌّ
ولا هو بعد المزج أصفرُ فاقعٌ ... ولا هو قبل المزج قان مُحمرُّ
معتَّقة من قبل كسرى مصونة ... ولا ضمَّها دِنٌّ ولا نالها عَصْرُ

---

= وجهه.

ولا شانها زقٌّ ولا حدا حادي بأحمالها ولا تملكها التجر
فلو رأت الأملاك ختم إنائها تخلت عن الأملاك طوعًا ولا قهر
ولو شمَّت الأعلام في الدرس ريحها لما طاشوا عن صوب الصواب وما اغتر
فيا بعدهم عما هم قعدوا له فقصدهم قصد وسيرهم زور
هي العلم كلُّ العلم والمركز الذي به كلُّ علم كلَّ حين له دور
فلا عالم إلا خبير بشربها ولا جاهلٌ إلَّا جهولٌ بها غِرُّ
فلا غبن في الدنيا ولا هو مغبون سوى رجل من شربها حظه نزر
ولا خسر في الدنيا ولا هو خاسر سوى من غدى والكف من كاسها صفر
إذا زمزم الحادي بذكر صفاتها وصرح ما كنى لا خوف ولا حذر
وقال: اسقني خمرًا، وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرًّا إذا أمكن الجهر
وصَرِّحْ بمن تهوى ودعني من الكنى فلا خير في اللذات من دونها ستر(١)
ترى الذايقين منها هامت عقولهم ونازلهم بسطٌ وخامرهم سكر
وتاهوا فلم يدروا من التيه من هُمُ وشمس الضحى من تحت أقدامهم عفر
وقالوا: من الذي له الملك غيرنا! فنحن الملوك لا سودان ولا حمر
تميد بهم أفراحهم قد تولَّهُوا فما لهم عرف وما لهم نكر
حيارى فلا يدرون أين توجَّهوا فما لهم ذكر وما لهم فكر
فيطربهم برقٌ تألق بالحمى ويرقصهم رعد بسلع لهم زأر
ويسكرهم نسيم نجد إذا سرى تظنُّ بهم سحرًا وما بهم سحر
وتبكيهم وِرْقُ الحمايم بالدجى إذا ما بكتْ من ليس يدري له وكر
تجاوب تلك هذه بتحزن تذوب له الأكباد والجلمد الصخر
وتسبيهم غزلان رامة إنْ بَدَتْ(٢) وأحداقها نَبْلٌ وأجيادها سمْرُ
وفي شم ريحها بذلنا نفوسنا فهانت وهان كلُّ شيء له قدر
وملنا عن الأوطان والأهل جملة فلا قاصرات الطَّرْفِ عنت ولا قصر
ولا عن أصحاب الذوايب غلمان ملاعبهم منى الترائب والنحر
هجرنا لها الأحباب والصحب، كلَّهم فما عاقنا زيدٌ ولا راعنا بكر
ولا ردَّنا عنها العوادي ولا العدى ولا هالنا قَفْرٌ ولا راعنا بحر

(١) هذا البيت والذي قبله من شعر أبي نواس اقتبسها المؤلف وضمّنهما في قصيدته.
(٢) رامة: اسم موضع بالعقيق.

وفيها حلالي الذلُّ من بعد عزتي ... فيا حبذا ولو في أوله مر
وذلك مِنْ مَنِّ الإله وفضله ... عليَّ فما للفضل عَدٌّ ولا حَصْرُ
وقد أنعم الوهابُ فضلًا بشربها ... فلله حمدٌ دائم وله الشكر
فقل للملوك: شأنكم وما رمتم ... فقسمتكم ضيزي وقسمتنا كثر
خذ الدنيا والأخرى أباغيهما معًا ... وهات لنا كأسًا نعم ولنا الوفر
جزى الله عنًا شيخنا خير ما جزى ... به هاديًا فالأجر منه هو الأجر
أمولاي أني مول نعمائك التي ... بها صح له الغنا وفارقني الفقر
وصرت مليكًا بعد ما كنت سوقة ... وساعدني سعدٌ فحصباؤنا درُّ
أمولاي أني عبد بابك واقفٌ ... لفيضك محتاج، لجودك مضطرُّ
فمرني كما يكون للعبد من مولى ... أنا العبد ذاك العبد لا الخادم الحرُّ
هنيئًا لنا يا معشرَ الصحب إننا ... لنا حصن أمن ليس يطرقه ذُعر
فنحن في ضوء الشمس والغير في ... دجى عينهم عمى في آذانهم وَقْرُ
ولا غرو في هذا فقد قال ربُنا ... تراهم ينظرون ليس لهم بصر
ونجم السما مهما سما هان أمره ... فليس يرى إلَّا لمن ساعده القدر
ألا فاعملوا شكرًا لمن جاد بالذي ... هدانا ومن نعمائه عمَّنا بر
وصلُّوا على خير الورى خير مرسلٍ ... وروح هداة الخلق مذ وهم ذر
عليه صلاة الله ما قال قائل ... أمسعود جاء السعد والخير واليسر(١)

**تمّت الطبعة الأولى من كتاب المواقف بحمد الله ومنّه وفضله وتوفيقه ونختم بدعاء حجّة الإسلام الغزالي وهو:**

**(نسأل الله العظيم أن يجعلنا ممن آثره واجتباه، وأرشده إلى الحق وهداه، وألهمه ذكره حتى لا ينساه، وعصمه عن شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه، واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه).**

**اللَّهم آمين. والحمد لله ربّ العالمين والله تعالى وليّ التوفيق.**

---

(١) فيما يلي نعيد نشر هذه القصيدة مرة ثانية أخذًا عن ديوان الأمير عبد القادر الجزائري وذلك نظرًا للاختلاف الواقع في معظم أبياتها، كما وأننا وإتمامًا للفائدة نثبت بعض الشروح الموجودة في هامش القصيدة: =

= أمسعود[1]! جاء السعد والخير واليسر ... وولّت جيوش النحس ليس لها ذكرْ
ليالي صدودٍ وانقطاع وجفوةٍ ... وهجران ساداتٍ... فلا ذُكر الهجر
فأيامها أضحت قتامًا ودجنةً ... ليالي لا نجم يضيء ولا بدر
فراشي فيها حشوه الهمُّ والضنى ... فلا التذَّ لي جنبٌ ولا التذَّ لي ظهر
ليالي أنادي والفؤاد متيمٌ ... ونار الجوى تشوي لما قد حوى الصدر
أمولاي طال الهجر وانقطع الصبر ... أمولاي هذا الليل هل بعده فجر؟
أغثْ يا مغيث المستغيثين والهًا ... ألمَّ به، من بعد أحبابه، الضرُّ
أسائل كلَّ الخلق هل من مخبِّر ... يحدِّثني عنكم، فينعشني الخبر
إلى أن دعتني همَّة الشيخ من مدًى ... بعيدٍ، ألا فادنُ فعندي لك الذخر
فتشمَّرت عن ذيلي الأطار وطار بي ... جناح اشتياقٍ، ليس يخُشى له كسر
وما بعدت عن ذا المحب تهامةٌ ... ولم يثنه سهل هناك ولا عر
إلى أن أنخنا بالبطاح ركابنا ... وحطّت بها رحلي وتمَّ لها البشر
بطاح بها البيت المعظَّم قبلةً ... فلا فخر إلا فوقه ذلك الفخر
بطاح بها الصيد الحلال محرَّمٌ ... ومن حلَّها حاشاه يبقى له وزر
أتاني مربي العارفين بنفسه ... ولا عجبٌ فالشأن أضحى له أمر
وقال: فأني منذ أعداد حجة[2] ... لمنتظر لقياك يا أيها البدر
فأنت بنَيٍّ مذ «ألست بربكم»[3] ... وذا الوقف حقًّا ضمَّه اللوح والسطر[4]
وجدُّك[5] قد أعطاك من قدم لنا ... ذخيرتكم فينا ويا حبذا الذخر!
فقبَّلت من أقدامه وبساطه ... وقال: لك البشرى بذا قُضي الأمر
وألقى على صفري باكسير سرِّه[6] ... فقيل له: هذا هو الذهب التبر =

---

(١) أمسعود ينادي بها نفسه ويفرح بالسعادة التي نالها بتصرفه إلى أستاذه الصوفي.

(٢) أعداد حجة: عدد كبير من السنين.

(٣) ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٢]. هذه الآية مقتبسة من القرآن الكريم، ويقصد بها البعد البعيد في الزمن الأزلي القديم.

(٤) في هذا البيت تبدو نظرية وحدة الوجود بارزة، وكان الشيخ الصوفي ومريده الأمير الشاعر يؤمنان بها...

(٥) جدك: أي جدك الرسول محمد ﷺ.

(٦) صفري: نحاس. إكسير: روح المادة، يعتقدون بأنها إذا مازجت النحاس انقلب إلى ذهب إبريز. وقد صرف علماء القرون الوسطى جهودهم لتحقيق هذه الفكرة، ولجؤوا إلى علم الكيمياء يستنجدونه، وقال ابن سينا في ذلك:

خذ الفرّار والطلقا ... وشيئًا يشبه البرقا
فإن أحكمتها سحقًا ... ملكت الغرب والشرقا

فالفرّار هو الزئبق، والطلق حجر معروف، أما هذا الشيء الذي يشبه البرق فهو السر المجهول الذي جهد=

= وأعني به شيخَ الأنام وشيخ من ... له عمَّة في عذبة وله الصدر
عياذي ملاذي عمدتي ثم عدَّتي ... وكهفي إذا أبدى نواجذه الدهر
غياثي من أيدي العداة ومنقذي ... منيري مجيري عندما غمنّي الضمر
ومحي زماني، بعد أن كنتُ رمةً ... وأكسبني عمرًا، لعمري، هو العمر
محمدٌ الفاسي له من محمدٍ ... صفيِّ الإله الحال والشيم والغُرُّ
بفرض وتعصيب[1] غدًا أرثه له ... هو البدر بين الأوليا وهم الزهر
شمائله تغنيك إن رمت شاهدًا ... هي الروض لكن شقَّ أكمامه القطر
تضوَّع طيبًا كلُّ زهرٍ بنشره ... فما المسك ما الكافور ما الندُّ ما العطر
وما حاتم؟ قل لي، وما حلم أحنف ... وما زهد إبراهيم أدهم، ما الصبر
صفوحٌ يغض الطرف عن كلِّ زلةٍ ... لهيبته ذلَّ الغضنفر والنمر
هشوشٌ بشوشٌ يلقى بالرحب قاصدًا ... وعن مثل حبِّ المزن تلقاه يفترُّ
فلا غضبٌ حاشا بأن يستفزه ... ولا حدَّة كلَّا ولا عنده ضرُّ
لنا منه صدرٌ ما تكدُره الدلا ... ووجه طليق لا يزايله البشر
ذليلٌ لأهل الفقر[2] لا عن مهانةٍ ... عزيزٌ ولا تيهٌ لديه ولا كبر
وما زهرة الدنيا بشيءٍ لم يُرى ... وليس لها يومًا بمجلسه نشر[3]
حريصٌ على هدي الخلائق جاهدٌ ... رحيمٌ بهم بَرٌّ خبيرٌ له القدر
كساه رسول الله ثوبَ خلافةٍ ... له الحكم والتصريف والنهي والأمر
وقيل له: إن شئت قل: قدمي علا ... على كلِّ ذي فضلٍ أحاط به العصر
فذلك فضلُ الله يؤتيه من يشا ... وليس على ذي الفضل حصرٌ ولا حجر
وذا وأبيك الفخر، لا فخر من غدا ... وقد ملك الدنيا وساعده النصر
وهذا كمالٌ كَلَّ عن وصف كنهه[4] ... فمن يدَّعي هذا، فهذا هو السرُّ
أبو حسنٍ، لو قد رآه أحبَّه ... وقال له: أنت الخليفة يا بحر
وما كلُّ شهم يدعى السبق صادق ... إذا سيق للميدان بان له الخسر
وعند تجلِّي النقع يظهر من علا ... على ظهر جردبلٍ ومن تحته حمر[5]
وما كلُّ من يعلو الجواد بفارسٍ ... إذا ثار نقع الحرب والجوُّ مغبرُّ
فيحمي ذمارًا يوم لاذوا حفيظةً ... وكلُّ حماة الحيِّ من خوفهم فرُّوا
ونادى ضعيف الحيِّ من ذا يغيثني؟ ... أما من غيور، خانني الصبر والدهر =

---

= علماء الكيمياء لمعرفته خلال قرون طويلة فأخفق...

(١) استعمال الفرض والتعصيب، يبدو أثر الفقه وعلم المواريث جليًا على شعره.

(٢) أهل الفقر: هم فقراء الصوفية.

(٣) معنى البيت: أن الدنيا لا تغره بكل ما فيها من مطامع وجمال.

(٤) أي كلَّ الواصفون عن وصفه. والفاعل محذوف إيجازًا.

(٥) النقع: غبار الحرب. الجردبل: الفرس الأصيل. حمر: جمع حمار.

= وما كلُّ سيف ذو الفقار بحدِّه ... ولا كلُّ كرَّارٍ علينا إذا كرُّوا
وما كلُّ طيرٍ طار في الجو فاتكًا ... وما كلُّ صيَّاحٍ إذا صرصر الصقر
وما كلُّ من يُسمى بشيخ كمثله ... وما كلُّ من يُدعى بعمرٍو إذًا عمرو
وذا مَثلٌ للمدَّعين ومن يكن ... على قدم صدق، طبيبًا له خبر
فلا شيخ إلا من يخلِّص هالكًا ... غريقًا ينادي: قد أحاط بي المكر
ولا تسألن عن ذي المشائخ غير من ... له خبرةٌ فاقت وما هو مفترُّ
تصفَّحَ أحوال الرجال مجرِّبًا ... وفي كلِّ مصرٍ بل وقطرٍ له أمر
فانعم بمصرٍ ربَّتِ الشيخ يافعًا ... وأكرم بقطرٍ طار منه له ذكر
فمكة ذي خير البلاد فديتها ... فما طاولتها الشمس يومًا ولا النسر
بها كعبتان كعبة طاف حولها ... حجيج الملا بل ذاك عندهم الظفر
وكعبة حجَّاج الجناب الذي سما ... وجلَّ فلا ركنٌ لديه ولا حجْر
وشتان ما بين الحجيجين عندنا ... فهذا له ملك وهذا له أجر
عجبتُ لباغي السير للجانب الذي ... نقدِّس ممَّا لا يجدُّ له السير
ويلقي إليه نفسه بفنائه ... بصدقٍ تساوى عنده السرُّ والجهر
فيلقى مناخَ الجود والفضل واسعًا ... ويلقى فراتًا طاب نهلًا فما القطر
ويلقى رياضًا أزهرت بمعارفٍ ... فيا حبذا المرأى ويا حبذا الزهر
ويلقى جنانًا فوق فردوسها العلى ... وما لجنان الخلد إن عبَّقت نشر
ويشرب كأسًا صرفة من مدامة ... فيا حبذا كأسٌ ويا حبذا خمر
فلال غول فيها ولا ولاعنها نزفةٌ ... وليس لها بردٌ وليس لها حرُّ(١)
ولا هو بعد المزج أصفر فاقع ... ولا هو قبل المزج قانٍ ومحمرُّ
معتَّقة من قبلِ كسرى، مصونة ... وما ضمَّها دنٌّ ولا نالها عصر
ولا شأنها زقٌّ ولا سار سائر ... بأجمالها، كلَّا، ولا نالها تجر
فلو نظر الأملاك ختم إنائها ... تخلَّوْا عن الأملاك طوعًا ولا قهر(٢)
ولو شمَّت الأعلام في الدرس ريحها ... لما طاش عن صوب الصواب لها فكر
فيا بُعْدَهم عنها ويا بئس ما رضوا ... فقد صدَّهم قصدٌ وسيَّرهم وزر
هي العلم كلُّ العلم والمركز الذي ... به كلُّ علم كلَّ حينٍ له دور
فلا عالم إلَّا خبيرٌ بشربها ... ولا جاهلٌ إلَّا جهولٌ بها غيرُ
ولا غبنَ في الدنيا ولا من رزيئةٍ ... سوى رجلٍ عن نيلها حظُّه نَزر
ولا خسرَ في الدنيا ولا هو خاسرٌ ... سوى والهٍ والكفُّ من كأسها صفر =

(١) يشير إلى الخمرة أي: [التجليات الإلهية، ويكنون عنها بالخمرة لأنها تسكر الأرواح أي تفني أرواح العارفين أولاً بالحقيقة المحمدية ثم بتجليات الذات الأحدية].

(٢) الأملاك الأولى جمع مَلِك، والثانية جمع مِلْك، وهو ما يمتلك.

= إذا زمزم الحادي بذكر صفاتها     وصرَّح ما كنّى ونادى: نأي الصَّبر
«وقال: اسقني خمرًا وقل لي: هي الخمر     ولا تسقني سرًّا إذا أمكن الجهر
وصرِّح بمن تهوى ودعني من الكنى     فلا خير في اللذّات من دونها ستر»
ترى سائقيها كيف هامت عقولهم     ونازلهم بسطٌ وخامرهم سكر
وتاهوا فلم يدروا من التيه من هُم     وشمس الضحى من تحت أقدامهم عفر
وقالوا: فمن يُرجى من الكون غيرنا؟     فنحن ملوك الأرض لا البيض والحمر
تميد بهم كأسٌ بها قد تولّهوا     فليس لهم ذكرٌ وليس لهم فكر
فيطربهم برقٌ تألّق بالحمى     ويرقصهم رعدٌ بسلعٍ له أزر
ويسكرهم طيب النسيم إذا سرى     تظنُّ بهم سحرًا وليس بهم سحر
وتبكيهم ورق الحمائم في الدجى     إذا ما بكت من ليس يدري لها وكر
بحزنٍ وتلحينٍ تجاوبتا بما     تذوب له الأكباد والجامد الصخر
تسبيهم غزلان رامة إذ بدت     وأحداقها بيضٌ وقاماتها سمر
وفي شمّها ـ حقًّا ـ بذلنا نفوسنا     فهان علينا كلُّ شيءٍ له قدر
وملنا عن الأوصال والأهل جملة     فلا قاصرات الطرف تثني ولا القصر
ولا عن أصيحاب الذوائب من غدت     ملاعبهم منّى الترائب والنحر
هجرنا لها الأحباب والصحب كلّهم     فما عاقنا زيدٌ ولا راقنا بكر
ولا ردّنا عنها العوادي ولا العدا     ولا هالنا قفرٌ ولا راعنا بحر
وفيها حلالي الذلُّ من بعد عزةٍ     فيا حبذا هذا لو بدءه مرُّ
وذلك من فضل الإله ومنّه     عليَّ فما للفضل عدٌّ ولا حصر
وقد أنعم الوهابُ فضلًا بشربها     فللّه حمدٌ دائمٌ وله الشكر
فقل لملوك الأرض أنتم وشأنكم     فقسمتكم ضئزى وقسمتنا كثر
خذ الدنيا والأخرى أباغيهما معًا     وهات لنا كأسًا فهذا لنا وفر
جزى الله عنّا شيخنا خير ما جزى     به هاديًا فالأجر منه هو الأجر
أمولاي أني عبد نعمائك التي     بها صار لي كنزٌ وفارقني الفقر
وصرت مليكًا بعدما كنت سوقةً     وساعدني سعدٌ فحصباؤنا درُّ
فَمُرْ أمرَ مولًى للعبيد فأنني     أنا العبد، ذاك العبد، لا الخادم الحرُّ
هنيئًا لنا يا معشر الصحب أننا     لنا حصنُ أمنٍ ليس يطرقه ذُعر
فنحن بضوء الشمس والغير في دجى     وأعينهم عميٌ وآذانهم وقر
ولا غروَ في هذا وقد قال ربُّنا     تراهم عيون ينظرون ولا بصر
وغيم السما، مهما سما، هان أمره     فليس يرى إلّا عن ساعد القدر
ألا فاعلموا شكرًا لمن جاد بالذي     هدانا ومن نعمائه عمَّنا اليسر
وصلُّوا على خير الورى خير مرسل     وروح هداة الخلق حقًّا وهم ذَرُّ
عليه صلاة الله ما قال قائل     أمسعود جاء السعد والخير واليسر

# فهرس المحتويات


الموقف الخمسون بعد المائتين ٣
الموقف الواحد والخمسون بعد المائتين ١٥
الموقف الثاني والخمسون بعد المائتين ١٦
الموقف الثالث والخمسون بعد المائتين ١٨
الموقف الرابع والخمسون بعد المائتين ٢٠
الموقف الخامس والخمسون بعد المائتين ٢٢
الموقف السادس والخمسون بعد المائتين ٢٤
الموقف السابع والخمسون بعد المائتين ٢٦
الموقف الثامن والخمسون بعد المائتين ٣٢
الموقف التاسع والخمسون بعد المائتين ٣٤
الموقف الستون بعد المائتين ٣٧
الموقف الواحد والستون بعد المائتين ٣٩
الموقف الثاني والستون بعد المائتين ٤٠
الموقف الثالث والستون بعد المائتين ٤١
الموقف الرابع والستون بعد المائتين ٤٢
الموقف الخامس والستون بعد المائتين ٤٢
الموقف السادس والستون بعد المائتين ٤٣
الموقف السابع والستون بعد المائتين ٤٧
الموقف الثامن والستون بعد المائتين ٥١
الموقف التاسع والستون بعد المائتين ٥٣
الموقف السبعون بعد المائتين ٥٤
الموقف الواحد والسبعون بعد المائتين ٥٧
الموقف الثاني والسبعون بعد المائتين ٥٨
الموقف الثالث والسبعون بعد المائتين ٥٩
الموقف الرابع والسبعون بعد المائتين ٦١
الموقف الخامس والسبعون بعد المائتين ٦٣
الموقف السادس والسبعون بعد المائتين ٦٤
الموقف السابع والسبعون بعد المائتين ٦٥
الموقف الثامن والسبعون بعد المائتين ٧٧
الموقف التاسع والسبعون بعد المائتين ٧٩
الموقف الثمانون بعد المائتين ٨١
الموقف الواحد والثمانون بعد المائتين ٨٣

| | |
|---|---|
| الموقف الثاني والثمانون بعد المائتين | ٨٧ |
| الموقف الثالث والثمانون بعد المائتين | ٩٣ |
| الموقف الرابع والثمانون بعد المائتين | ٩٧ |
| الموقف الخامس والثمانون بعد المائتين | ١٠٠ |
| الموقف السادس والثمانون بعد المائتين | ١٠٣ |
| الموقف السابع والثمانون بعد المائتين | ١٠٧ |
| الموقف الثامن والثمانون بعد المائتين | ١٠٨ |
| الموقف التاسع والثمانون بعد المائتين | ١٠٩ |
| الموقف التسعون بعد المائتين | ١١٠ |
| الموقف الواحد والتسعون بعد المائتين | ١١٣ |
| الموقف الثاني والتسعون بعد المائتين | ١٢٠ |
| الموقف الثالث والتسعون بعد المائتين | ١٢٩ |
| الموقف الرابع والتسعون بعد المائتين | ١٣١ |
| الموقف الخامس والتسعون بعد المائتين | ١٣٧ |
| الموقف السادس والتسعون بعد المائتين | ١٤٣ |
| الموقف السابع والتسعون بعد المائتين | ١٤٤ |
| الموقف الثامن والتسعون بعد المائتين | ١٤٧ |
| ١ ـ فصل | ١٦٠ |
| ٢ ـ فصل في وصل | ١٦١ |
| ٣ ـ فصل في وصل | ١٦١ |
| ٤ ـ فصل في وصل | ١٦٤ |
| ٥ ـ فصل في وصل | ١٦٤ |
| ٦ ـ فصل في وصل | ١٦٥ |
| ٧ ـ فصل في وصل | ١٦٧ |
| ٨ ـ فصل في وصل | ١٧٢ |
| ٩ ـ فصل في وصل | ١٧٣ |
| ١٠ ـ فصل في وصل | ١٧٤ |
| ١١ ـ فصل في وصل | ١٧٦ |
| ١٢ ـ فصل في وصل | ١٧٨ |
| ١٣ ـ فصل في وصل | ١٧٩ |
| ١٤ ـ فصل في وصل | ١٨٢ |
| الموقف التاسع والتسعون بعد المائتين | ١٨٤ |
| الموقف الثلاثمائة | ١٨٥ |
| الموقف الأول بعد الثلاثمائة | ١٨٧ |
| الموقف الثاني بعد الثلاثمائة | ١٨٧ |
| الموقف الثالث بعد الثلاثمائة | ١٨٩ |
| الموقف الرابع بعد الثلاثمائة | ١٩٠ |
| الموقف الخامس بعد الثلاثمائة | ١٩٣ |
| الموقف السادس بعد الثلاثمائة | ١٩٤ |
| الموقف السابع بعد الثلاثمائة | ١٩٥ |
| الموقف الثامن بعد الثلاثمائة | ١٩٧ |
| الموقف التاسع بعد الثلاثمائة | ٢١١ |
| الموقف العاشر بعد الثلاثمائة | ٢١٣ |
| الموقف الحادي عشر بعد الثلاثمائة | ٢١٥ |
| الموقف الثاني عشر بعد الثلاثمائة | ٢١٧ |
| الموقف الثالث عشر بعد الثلاثمائة | ٢١٧ |
| الموقف الرابع عشر بعد الثلاثمائة | ٢٢١ |
| وصيّة | ٢٢١ |
| الموقف الخامس عشر بعد الثلاثمائة | ٢٢٤ |
| الموقف السادس عشر بعد الثلاثمائة | ٢٢٥ |
| الموقف السابع عشر بعد الثلاثمائة | ٢٢٨ |
| الموقف الثامن عشر بعد الثلاثمائة | ٢٢٨ |
| الموقف التاسع عشر بعد الثلاثمائة | ٢٢٩ |
| الموقف العشرون بعد الثلاثمائة | ٢٣٣ |
| الموقف الحادي والعشرون بعد الثلاثمائة | ٢٣٤ |
| الموقف الثاني والعشرون بعد الثلاثمائة | ٢٣٥ |
| الموقف الثالث والعشرون بعد الثلاثمائة | ٢٣٦ |

الموقف الرابع والعشرون بعد الثلاثمائة ٢٣٦
الموقف الخامس والعشرون بعد الثلاثمائة ٢٣٩
الموقف السادس والعشرون بعد الثلاثمائة ٢٤١
الموقف السابع والعشرون بعد الثلاثمائة ٢٤١
الموقف الثامن والعشرون بعد الثلاثمائة ٢٤٢
الموقف التاسع والعشرون بعد الثلاثمائة ٢٤٤
الموقف الثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٤٥
الموقف الواحد والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٥٢
الموقف الثاني والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٥٤
الموقف الثالث والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٥٥
الموقف الرابع والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٥٧
الموقف الخامس والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٥٩
الموقف السادس والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٦٣
الموقف السابع والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٦٩
الموقف الثامن والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٧٢
الموقف التاسع والثلاثون بعد الثلاثمائة ٢٧٤
الموقف الأربعون بعد الثلاثمائة ٢٧٧
الموقف الواحد والأربعون بعد الثلاثمائة ٢٧٨
الموقف الثاني والأربعون بعد الثلاثمائة ٢٨٠
الموقف الثالث والأربعون بعد الثلاثمائة ٢٨١
الموقف الرابع والأربعون بعد الثلاثمائة ٢٨٣
الموقف الخامس والأربعون بعد الثلاثمائة ٢٨٤
الموقف السادس والأربعون بعد الثلاثمائة ٢٨٨
الموقف السابع والأربعون بعد الثلاثمائة ٣٠٦
الموقف الثامن والأربعون بعد الثلاثمائة ٣١٠
الموقف التاسع والأربعون بعد الثلاثمائة ٣١٣
الموقف الخمسون بعد الثلاثمائة ٣١٤
الموقف الواحد والخمسون بعد الثلاثمائة ٣١٨
الموقف الثاني والخمسون بعد الثلاثمائة ٣٢٠
الموقف الثالث والخمسون بعد الثلاثمائة ٣٢٣
الموقف الرابع والخمسون بعد الثلاثمائة ٣٢٦
الموقف الخامس والخمسون بعد الثلاثمائة ٣٢٨
تنبيه نبيه: ٣٣٥
الموقف السادس والخمسون بعد الثلاثمائة ٣٥٧

| | |
|---|---|
| الموقف السابع والخمسون بعد الثلاثمائة | ٣٥٨ |
| الموقف الثامن والخمسون بعد الثلاثمائة | ٣٥٨ |
| تنبيه | ٣٦٧ |
| تنبيه | ٣٧٠ |
| تكميل | ٣٧٠ |
| تنبيه | ٣٧٩ |
| تذييل | ٣٧٩ |
| مطلب | ٣٨٧ |
| تنبيه | ٣٨٨ |
| تنبيه | ٣٩٢ |
| تنبيهان | ٣٩٣ |
| تتميم | ٣٩٤ |
| تنبيهان | ٤١٥ |
| الموقف التاسع والخمسون بعد الثلاثمائة | ٤٢٣ |
| الموقف الستون بعد الثلاثمائة | ٤٢٤ |
| الموقف الواحد والستون بعد الثلاثمائة | ٤٢٦ |
| الموقف الثاني والستون بعد الثلاثمائة | ٤٢٧ |
| الموقف الثالث والستون بعد الثلاثمائة | ٤٣٢ |
| الموقف الرابع والستون بعد الثلاثمائة | ٤٣٣ |
| الموقف الخامس والستون بعد الثلاثمائة | ٤٣٤ |
| الموقف السادس والستون بعد الثلاثمائة | ٤٣٦ |
| تنبيه | ٤٣٧ |
| تنبيهات | ٤٤٢ |
| تنبيه | ٤٤٦ |
| فائدة نفسية | ٤٤٧ |
| تنبيه | ٤٤٩ |
| الموقف السابع والستون بعد الثلاثمائة | ٤٧٥ |
| تنبيه | ٤٧٨ |
| تنبيه | ٤٨٢ |
| فائدة | ٤٨٢ |
| فائدة | ٤٨٤ |
| تنبيه | ٤٨٥ |
| الموقف الثامن والستون بعد الثلاثمائة | ٤٨٩ |
| تبصرة | ٤٩١ |
| تنبيه | ٤٩٢ |
| وهمٌ وتنبيه | ٤٩٤ |
| أصل فيه تحقيق | ٤٩٤ |
| تنبيه | ٤٩٤ |
| أصل | ٤٩٤ |
| فصل | ٤٩٤ |
| أصل | ٤٩٥ |
| كلمة | ٤٩٥ |
| وصية | ٤٩٥ |
| الموقف التاسع والستون بعد الثلاثمائة | ٤٩٥ |
| الموقف السبعون بعد الثلاثمائة | ٥٠٣ |
| الفصل الأول في مظهرية الإنسان للحق ذاتًا وصفاتًا وأسماءً وأفعالًا | ٥٠٣ |
| الموقف الواحد والسبعون بعد الثلاثمائة | ٥١١ |
| الموقف الثاني والسبعون بعد الثلاثمائة | ٥١٤ |

ãÒíä æÕæáß íÇ ÇáÈÏÑ ÇáÓÇãí áæáÇ ÌÝÇß
ßáÇã ÍÓæÏß æÇáÑÞíÈ ááí ÏÇíÑ Èíß
ãÇÍÏ äÌæãß ÖÇæíÉ æåáÇß Èíä áÝáÇß
ÝÏí ãíÓæÑß ÒæÑæ æíÒæÑß
Úáíå ÑõÝ æÑÍãæ íåÏíß
ÓÑÍ ãÓÌæäß
ÓÑÍ ãÓÌæäß æÇäÚã áå ÈÇáÝßÇß
ãä ÞÈá Ûíæãß
íäØÝì Öæß æíÎáíß